COLEÇÃO TEMAS BRASILEIROS

Editora Universidade de Brasília

David Gueiros Vieira

O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil

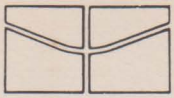
PhD em História da América, pela American University, e Mestre em História pela Universidade de Rochmond, na Virgínia, o Professor David Gueiros Vieira, da Universidade de Brasília, pode ser considerado, pela extensão e profundidade de sua pesquisa sobre a *Questão Religiosa*, um dos maiores especialistas brasileiros em sua área de atuação acadêmica.

Tendo realizado pesquisas e consultado a documentação depositada no Arquivo Nacional no Rio de Janeiro, na Biblioteca Nacional, no *National Archives*, de Washington, no *Public Record Office*, de Londres, no *Archivio Segreto Vaticano*, em Roma, e em inúmeras instituições religiosas, no Brasil e no exterior, produziu um trabalho que seguramente se tornará fonte obrigatória de consulta para quantos se interessem em conhecer os problemas do relacionamento entre a Igreja e o Estado em nosso país, um dos temas de maior permanência na História do Brasil.

Além de suas atividades na Universidade de Brasília, cujo Departa-

David Gueiros Vieira

O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil



CONSELHO DIRETOR
DA FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Abílio Machado Filho
Amadeu Cury
Aristides Azevedo Pacheco Leão
Isaac Kerstenetzky
José Carlos de Almeida Azevedo
José Carlos Vieira de Figueiredo
José Ephim Mindlin
José Vieira de Vasconcellos

Reitor: José Carlos de Almeida Azevedo
Vice-Reitor: Luiz Otávio Moraes de Souza Carmo

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CONSELHO EDITORIAL

Afonso Arinos de Melo Franco
Arnaldo Machado Camargo Filho
Cândido Mendes de Almeida
Geraldo Severo de Souza Ávila
José Francisco Paes Landim
Octaciano Nogueira
Orlando Luiz de Souza Fragoso Costa
Tércio Sampaio Ferraz Júnior
Vamireh Chacon de Albuquerque Nascimento
Vicente de Paulo Barreto

Presidente: Carlos Henrique Cardim

David Gueiros Vieira

O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil

Prefácio de Gilberto Freire

Editora Universidade de Brasília

Este livro ou parte dele
não pode ser reproduzido sob nenhuma forma,
por mimeógrafo ou outro meio qualquer,
sem autorização por escrito do Editor.

Impresso no Brasil

Editora Universidade de Brasília
Campus Universitário — Asa Norte
70.910 Brasília — Distrito Federal

Copyright © 1980 by Editora Universidade de Brasília

Vieira, David Gueiros, 1929-

V658p O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1980.

409 p. (Coleção Temas Brasileiros,)

1. Questão religiosa — Brasil 2. História do protestantismo — Brasil 3. Maçonaria — Brasil I. Título. II. Série.

CDU — 261.7(81)(09)
061.236.61(81)
284(81)

Maria da Graça P. Fernandes — mar. 81

In memoriam:

de Aggeu Vieira da Silva (1901-1970) Antônio de Carvalho da Silva Gueiros (1871-1951), Jerônimo da Silva Gueiros (1880-1970), Antônio Teixeira Gueiros (1887-1979) e Nehemias Gueiros da Silva (1907-1978).

ÍNDICE

		Siglas Usadas	3
		Apresentação	5
		Prefácio	11
1	–	Bibliografia Pertinente ao Tópico	15
2	–	Os Elementos em Conflito	27
3	–	Capelão dos Marítimos James Cooley Fletcher (1823-1901)	61
4	–	James Cooley Fletcher e os Brasileiros "Amigos do Progresso"	83
5	–	Aureliano Cândido Tavares Bastos "O Apóstolo do Progresso" do Brasil	95
6	–	Dr. Robert Reid Kalley, o Congregacional	113
7	–	Os Presbiterianos	135
8	–	Richard Holden, no Pará	163
9	–	Richard Holden e o Arcebispo da Bahia	189
10	–	A Ameaça de uma Invasão Protestante: 1865-1869	209
11	–	A Presença Protestante na Luta entre a Igreja e a Maçonaria	257
12	–	A Presença Protestante no Pará (1863-1872)	293
13	–	A Presença Protestante em Pernambuco (1860-1875)	315
14	–	O Trono à Beira do Desastre	347
		Conclusão	371
		Bibliografia	379

Siglas usadas

AAFCU	The American and Foreign Christian Union.
ABS	American Bible Society.
ACPRJ	Arquivo da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro.
AERJ–CSM	Arquivo do Estado do Rio de Janeiro – Coleção Saldanha Marinho.
AMP	Anuário do Museu Imperial de Petrópolis.
APEP-ABL	Arquivo do Estado de Pernambuco – Arquivo do Barão de Lucena.
ARASFS	Annual Report of the American Seamen's Friend Society.
ASVSS	Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato.
BFMPCUSA	Board of Foreign Missions, Presbyterian Church, USA.
B&FBS	British and Foreign Bible Society.
BNRJ–SM	Biblioteca Nacional Rio de Janeiro – Seção de Manuscritos.
BWMPCUS	Board of World Missions, Presbyterian Church in the United States.
CHS–RHP	Church Historical Society, Richard Holden Papers.
GTS–DPKC	Garrett Theological Seminary – Daniel P. Kidder Collection.
HAHR	Hispanic-American Historical Review.
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
IHS–CFP	Indiana Historical Society-Calvin Fletcher's Papers.
JIAS	Journal of Inter-American Studies.
JSH	The Journal of Southern History.
LUTSRV–JRSP	Library, Union Theological Seminary, Richmond, Virginia – John Rockwell Smith Papers.
LAMBETH–FP	Lambeth Palace – Fulham Papers, Londres.
MIP	Museu Imperial, Petrópolis.
NBSS	National Bible Society of Scotland.
PROFOR–FCLA	Public Record Office, Foreign Office Record, Foreign Correspondence, Latin America.
RDIC	Revista de Imigração e Colonização.
REB	Revista Eclesiástica Brasileira.
RIAHGP	Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco.
RIHGB	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
NAWDC	National Archives, Washington, D.C.

APRESENTAÇÃO

NO PROFESSOR David Gueiros Vieira, da Universidade de Brasília, tem o Brasil de hoje um dos seus mais autênticos *scholars* universitários. Um genuíno mestre de História. Não sei de outro, atualmente, que reúna, no nosso País, mais do que ele, qualidades tão valiosas, neste setor.

Ao gosto, à capacidade, à seriedade de pesquisador de fontes, junta a inteligência analítica, o abrangente senso crítico; e a tão raras virtudes, o poder de síntese na exposição da matéria recolhida de modo ao mesmo tempo que inteligente, honesto. Intelectualmente honesto. Pessoalmente honesto. Mesmo quando defende teses que envolvem compromissos, de sua parte, com atitudes de caráter religioso: no caso do seu estudo, agora em versão portuguesa, sobre a chamada "Questão Religiosa", no Brasil do século XIX, com um então emergente, em sua expressão moderna, Cristianismo evangélico, em face do Catolicismo romano.

Sua abordagem da famosa "Questão Religiosa – também chamada dos Bispos" – no Brasil do século XIX, que o diga. Seu respeito de acatólico pela ortodoxia dos Bispos – Macedo Costa e Dom Vital – é o de quem procura compreender até o que é evidentemente contrário às suas preferências ou tendências: atitude quase singular num Brasil, como o de hoje. Um Brasil de não poucos "liberais" intolerantes e de outros tantos democratas intitulados absolutos e, como absolutos, também intolerantes. Tanto que, para se fazerem acreditar como plenos no seu "liberanismo", como outros, no seu "democratismo", se extremam em querer fazer de suas sociologias, de suas histórias, de suas economias, de suas filosofias, de suas ideologias políticas, de suas pedagogias, subtítulos daquela teologia a que, paradoxalmente, pretendem negar o direito de ser absoluta, quando ortodoxa. Absurdo ululante – como diria Mestre Nelson Rodrigues – do qual não se apercebam. Atribuem o intolerantismo dessa espécie aos conservadores por eles sumariamente considerados sempre "reacionários".

Bom, para a exata compreensão e a justa interpretação de episódio tão significativo da experiência brasileira, como foi aquela "Questão", que o historiador David Gueiros Vieira tenha se concentrado no estudo de atitudes daqueles Bispos que – um paradoxo! – chegaram, em face de certas infiltrações ianques, no Brasil, da segunda metade do século IX, a ser nacionalistas ciosos, patrioticamente, da integridade brasileira de cultura e de ter-

AQUI GILBERTO FREYRE SE EQUIVOCA. NÃO HÁ CONTRADIÇÃO EM SER PATRIOTA E ULTRAMONTANO, SOBRETUDO NUMA NAÇÃO DE FORMAÇÃO CATÓLICA COMO O BRASIL

ritório, desmanchando a generalizada idéia de terem sido de todo ultramontanos no seu romanismo de ortodoxos. Exemplo – um dos vários – de ser necessário ao estudioso do passado brasileiro saber lidar com paradoxos – com atitudes paradoxais – em vez de resvalar na cômoda orientação dos historiadores linearmente lógicos, para os quais os comportamentos nacionais, em particular, e os humanos, em geral, seriam sempre coerentes. Quase matematicamente coerentes. Os líderes classificados como "reacionários" corresponderiam sempre a um estereótipo negativo e os classificados como "progressitas" seriam sempre positivos no seu comportamento: positivos do ponto de vista de comunidades em desenvolvimento ou em progresso. Os Bispos, na sua atitude aparentemente de todo reacionária e, como tal negativa, não deixaram, entretanto, de representar para o futuro nacional do Brasil, uma intransigente e possível, que por vezes exageradíssima, defesa da integridade, quer da cultura, quer do território brasileiro. Perigo sentido de perto por Dom Macedo Costa, como Bispo do Pará. E a que não deixaria de mostrar-se sensível o Bispo de Olinda e Recife, Dom Vital, de formação francesa. Enquanto homens públicos brasileiros da época, dos consagrados como "progressistas" e "liberais" – o caso do insigne Tavares Bastos – teriam assumido – o condicional se impõe – ante aquelas tentativas de infiltração ianque senão no próprio território, na cultura brasileira, atitudes como que simpáticas a avanços tão comprometedores para o nosso futuro nacional que os incluiriam, em dias posteriores aos seus, entre os chamados "entreguistas", embora, em sua época, considerados "Progressitas". Progressistas para os quais o Brasil – o Brasil de Pedro II – não era capaz de promover o progresso reclamado pela Amazônia. O dilema estaria, então, nestes termos, dramáticos: a Amazônia, como parte inerme do Brasil, incapaz de, por si mesma e como uma espécie de colônia do Império de Pedro II, desenvolver-se; ou a Amazônia integrada num ritmo humano de progresso só possível se o Brasil concordasse em permitir aos ianques desenvolver a Amazônia tecnológica e economicamente em benefício da humanidade.

Este é um dos aspectos mais empolgantes da análise em profundidade, a que o Professor David Gueiros Vieira sujeita a "Questão Religiosa" no Brasil do século XIX, permitindo nova perspectiva a algumas de suas conotações ou projeções. Fazendo vir à tona, através de inteligentíssima pesquisa histórica, circunstâncias ainda obscuras dentro das quais se processou aquele impacto aparentemente só entre "reacionários" e "progressistas" mas, na verdade, também entre "nacionalistas" e "cosmopolitas" – estes seduzidos pelos arrojos de um já nascente superimpério: o dos Estados Unidos, que, para eles, contrastava, pelos seus progressos sensacionalmente dinâmicos, com a inércia do Império Brasileiro. Aquele Império Brasileiro que nem sequer o muito brasileiro Irineu Evangelista de Sousa, Barão de Mauá, vinha conseguindo sensibilizar com seus arrojos de sabor um tanto ianque. Com suas audácias progressistas. Com seus namoros, a seu modo romântico, com Tecnologias as mais avançadas: inclusive as que viessem a alcançar extremos do vasto território brasileiro e a abalar nas suas bases, por um lado, uma economia agrária patriarcal e escravocrata. Isto por um lado; a abalar, por outro lado, um Catolicismo receoso do que parecesse vir a ser um primado de valores materiais sobre os espirituais, religiosos, místicos: a tese dos Bispos.

O estudo do Professor David Gueiros Vieira – que agora se situa ao lado da magis-

LIVRO "UMA GEOPOLÍTICA PAN-AMAZÔNICA", EDITORA BIBLIEX, 1980

tral análise sobre o assunto, do ponto de vista Católico, do Professor Nilo Pereira – a outros méritos junta o de ser, no setor histórico, contribuição valiosa para uma nova perspectiva brasileira do que a Amazônia vem significando – e significou nos dias de Pedro II – para brasileiros de inteligência e saber, preocupados com os destinos nacionais considerados nessa sua importante projeção. Foi uma das inquietações de Euclides da Cunha. Inquietou Alberto Rangel. Preocupou Tavares Bastos. Já nos nossos dias, despertaria o lúcido interesse de Raul Bopp, de Gastão Cruls, de Viana Moog. É hoje preocupação dos geopolíticos brasileiros como Meira Matos e dos amazonófilos como Artur Reis. Preocupação do Presidente Ernesto Geisel. Feriu já, em dois Bispos, dentre os mais cultos que têm tido o nosso País, sua sensibilidade de líderes Católicos, identificados com aqueles destinos nacionais e voltada, talvez com excessos de brio religioso acrescentado ao nacional, a perigos, para esses destinos, através de descaracterizações da cultura brasileira que viessem de uns Estados Unidos, que, em expansão quase waltwhitimaniana, pudesse atingir o Brasil com seu "manifesto destino".

É atualíssimo o trabalho com que o General Carlos de Meira Matos aborda, em termos atuais, o problema do desenvolvimento amazônico, do ponto de vista brasileiro, concluindo ser um problema, o desse desenvolvimento, que sendo nacional, pede solução que, sem pôr em perigo o interesse nacionalmente brasileiro, se processe por um esforço em conjunto das nações de origem hispânica ou ibérica atingidas pelo desafio amazônico como um mesmo desafio ecológico ou tropical. Seria um esforço em conjunto em que moderna ciência e moderna tecnologia seriam postas a serviço de um mesmo afã de controle e de utilização de potencialidades geográficas. Geográficas ou ecológicas.

Progressismo, decerto. Mas progressismo, desta vez, que operaria reunindo nações da mesma cultura no sentido sociológico de cultura: a de origem hispânica ou ibérica acrescentada, na América, de valores tropicais: ameríndios e africanos. Dentro, portanto, daquela maior solidariedade entre brasileiros e outros hispanos situados em espaços tropicais que se sugere, no livro *O brasileiro entre os outros hispanos,* como um dos rumos a ser seguido com mais vigor pelo Brasil na sua política exterior. Uma política a que não pode faltar nem perspectiva histórica, por um lado, nem, por outro lado, alcance ecológico. Perspectiva e alcance que se deixem orientar por uma visão sociologicamente política.

O estudo do historiador David Gueiros Vieira, é ao que nos conduz com relação a antecedentes históricos de atitudes brasileiras com relação à Amazônia: a essa espécie de abrangência através do trato de um período do passado nacional durante o qual inteligências brasileiras, dentre as mais altas da época, divergiriam quanto a rumos a serem tomados pela Nação presidida por Pedro II. Divergências, inclusive, em torno do que devesse ser um futuro progressista ou do que se estendesse por um justo resguardo de valores já nacionalmente brasileiros. Atitudes, de um e do outro lado, extremadas quanto às relações ou atitudes do Império para com um vasto, pouco povoado e difícil de ser desenvolvido, na sua parte nacional, pelo Brasil, espaço amazônico. Aspectos das preocupações do Brasil de então com o seu futuro de nação tanto atlântica quanto continental.

Oportuna a iniciativa do Governo Ernesto Geisel de promover acordo com as demais nações sul-americanas voltadas para o problema do desenvolvimento amazônico. Para o ilustre especialista em geopolítica que é o General Meira Matos – continuador, neste

TRATADO DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA, ASSINADO EM 1978

particular, de estudos do geopolítico Golbery do Couto e Silva – o enfoque panamazônico é o adequado a uma atitude brasileira com relação à Amazônia que "dimensione o todo em termos de necessidades e soluções". Aos já recordados Euclides da Cunha, Alberto Rangel, Tavares Bastos, tudo indica que concordariam com esse enfoque. Também os Bispos Macedo Costa e Vital. E, ainda, o já citado Gastão Cruls. Com ele decerto concordam o mestre de mestres em assuntos amazônicos que é, dentre os contemporâneos, Artur Reis, e também o historiador Leandro Tocantins e o amazonófilo Samuel Bechimol. E creio que de modo efusivo, concorda com o enfoque Meira Matos, o Professor David Gueiros Vieira, cuja preocupação com o assunto data dos dias dos seus sérios e sólidos estudos de pós-graduação no estrangeiro: estudos e situação que deram aos seus olhos argutamente indagadores de coisas do passado do seu e nosso País aquela distância ou aquela objetividade de *outsider* capaz de completar, nas suas abordagens, além de históricas, sociológicas da formação brasileira, a condição nata de *insider*. Combinação ideal num historiador que seja também sociólogo. Combinação presente noutra inteligência de historiador brasileiro moderno de quem o Brasil precisa de tomar mais exato conhecimento: a Professora Celia Freire de A. Fonseca, por algum tempo discípula, na França, do admirável renovador de estudos históricos que é o Professor F. Braudel.

Qual o exato lugar – pergunte-se a propósito de novos historiadores brasileiros como o Professor David Gueiros Vieira e a Professora Celia Freire de A. Fonseca – da historiografia do tipo Braudel, entre os modernos estudos sociais? A resposta não é fácil desde que é estudo, o histórico, que tanto tem de arte quanto de cultura e de filosofia. Daí ter Fritz Stern escrito todo um livro sobre o assunto: *The Varieties of History*, ao qual se deve acrescentar comentário mais recente: o de Bert F. Hoselitz em obra coletiva sobre o conjunto de estudos sociais considerados sob perspectiva a mais moderna ou atual.

Sob essa perspectiva estaria ocorrendo uma cientifização do estudo histórico: isto é, do seu método ou dos seus métodos. Dos métodos de pesquisa. Dos de ordenação e apresentação do material reunido. Mas sem que essa relativa cientifização de métodos venha importando no repúdio ao estudo histórico como literatura ou como arte. Acerca do que permanece vivo, em língua francesa, o exemplo de Taine. Ou o de Fustel de Coulanges. Ou o recente de Marc Bloch. Ou o de Lucien Febvre. Ao qual se acrescenta a atualíssima atividade de Fernand Braudel: um mestre a quem não tem faltado o conhecimento de trabalhos brasileiros de história, de um dos quais lucidamente prefaciou a tradução italiana, considerando esse trabalho uma revolução em historiografia. Na língua inglesa, destaquem-se obras de historiadores de alcance filosófico: avulta a de Arnold Toynbee que, neste particular, superou o alemão Spengler. Lembre-se o angloamericano Beard. Note-se a recente obra sobre a presença do negro nas formações americanas inclusive na do Brasil – de Eugene Genovese. Isto sem se deixar de recordar a obra de Klaus Mehnert *Stalin versus Marx*, na qual se confronta a predominância de métodos de estudo histórico mais objetivo que premeditadamente ideológico com a total submissão desse estudo a ideologias sectárias.

Aspecto do assunto que torna oportuno destacar-se, tanto no excelente estudo histórico do Professor David Gueiros que agora se publica, como no seu antecessor, em torno

da mesma "Questão Religiosa", da autoria do Mestre Nilo Pereira – estudo admirável – o afã de objetividade que os caracteriza no trato de matéria que poderia levar facilmente os dois estudiosos a descaracterizações, por excessos de preferências da realidade histórica, considerada de todo ideológica ou doutrinariamente. Descaracterizações que não ocorrem em nenhum dos dois mestres a ponto de comprometerem, eles, o essencial da objetividade. Sente-se, quase a cada página, o respeito, do historiador David Gueiros Vieira, pelas situações que apresenta e que analisa nas suas configurações históricas.

Não se pretende que seu objetivismo seja perfeito: a perfeição objetiva nas Ciências do homem ou nos Estudos Sociais talvez não exista. Mas o afã de objetividade pode existir. É a marca do historiador intelectualmente honesto. E sua ausência, o sinal do intelectualmente desonesto.

GILBERTO FREYRE

Recife, novembro de 1978

PREFÁCIO

O PRESENTE trabalho, resultante de dez anos de pesquisa para uma tese de doutoramento (Ph.D.) em História da América, defendida na American University, Washington, D.C., em 1973, aborda um dos aspectos dos antecedentes da chamada Questão Religiosa, no Segundo Império.

Meu interesse no assunto data de 1960, quando defendia tese de Mestrado na Universidade de Richmond, Virginia. Li, então, a correspondência de John Rockwell Smith, recém-adquirida pela Speer Library do Union Theological Seminary. Rockwell Smith, missionário protestante que chegara ao Recife em 1873, demonstra, nesta correspondência, ter estado de certa forma, associado a Ciríaco Antônio dos Santos Silva, na redação de *O Verdadeiro Católico*, jornal anti-Dom Vital, que até há pouco era erroneamente considerado publicação maçônica.

Comecei a investigar o assunto partindo de duas hipóteses: a primeira, baseada na tradicional tese de Dom Antônio de Macedo Costa e do Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira, de que os grupos religiosos americanos, que eu pensava então os únicos envolvidos no proselitismo no Brasil, formavam a vanguarda treinada e consciente do imperialismo americano, em seu plano de conquista e rapina das terras brasileiras. A segunda, fundada na tese de Bernard Faÿ[1], modificada, em parte, pela Irmã Mary Crescentia Thornton[2], presumia ter havido uma conspiração liberal, de âmbito universal, para destruir a Igreja Católica Romana e que a maçonaria fora utilizada como arma para este fim, tanto no Brasil, quanto em outros países americanos e europeus.

Baseado nestas hipóteses, inicialmente busquei evidências nos documentos públicos, como os *Anais* da Câmara e do Senado do Império, os jornais e as revistas da época e as coleções de documentos publicados por vários grupos interessados na questão. Parti então para a documentação pública, nacional e estrangeira, no Arquivo Nacional e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, no *National Archives* de Washington, D.C., no *Public Record Office*, de Londres e no *Archivio Segreto Vaticano*, em Roma. Daí comecei a busca em

1 Bernard Faÿ, *Revolution and Freemasonry*. (Boston: Little, Brown and Co., 1935), pp. vii, 125-126, 135-152, 307-320.

2 Sister Mary Crescentia Thornton, *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875. A Study in Regalism*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1948), pp. 249-251.

PÁGINAS 63, 64, 69, 107, 111, 177, 182, 191, 192, 213, 214, 215, 247, 294, 299

todos os arquivos protestantes disponíveis (metodistas, moravos, presbiterianos, batistas, episcopais e anglicanos), bem como nos arquivos das sociedades bíblicas dos Estados Unidos da América, da Inglaterra e da Escócia.

Em breve havia descartado a primeira teoria, não só por não ter encontrado qualquer evidência que comprovasse a mesma, mas por ter localizado os elementos que ditaram sua formulação, como será discutido adiante. A segunda, no entanto, parecia ter mais valor e maiores possibilidades de comprovação.

Teorias conspiratórias, têm, em geral, muito má reputação. É algo paranóico ver em tudo o que acontece a mão de agentes do "inimigo", quem quer que seja o "inimigo". No entanto, aqueles que se deixam convencer da veracidade das teorias conspiratórias, o fazem baseados em alguma evidência circunstancial que, em geral, parece verdadeira. Essa evidência nunca é absoluta, razão pela qual é quase sempre impossível prová-la ou desautorizá-la completamente. É quase sempre baseada em meias-verdades, ficando sempre a dúvida se tais evidências são verdades absolutas ou se mentiras completas.

No presente estudo, demonstro que houve de fato certa cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários, contra o poder político da Igreja Católica Romana no Brasil. Ao mesmo tempo, creio, apresento suficiente evidência ao demonstrar que esta cooperação às vezes era local, às vezes de âmbito nacional, mas geralmente, tinha um cunho puramente brasileiro e ligava-se a problemas internos.

Os "agentes internacionais", que provocaram esta luta, eram tanto católicos (lazaristas, capuchinhos e jesuítas), como protestantes (alemães, suíços, americanos e ingleses). A teoria conspiratória internacional desmorona em face da sinceridade absoluta que o pesquisador encontra no sentido religioso, e até mesmo no fanatismo, que dominava os vários grupos. Desmorona, também, diante da falta de evidência de que estes grupos estavam trabalhando em prol de uma organização estrangeira de âmbito universal, a menos que, como Carlos Sussekind de Mendonça[3], se acuse a Igreja Católica Romana de ser um partido político estrangeiro, ou se aceite o conceito de que a maçonaria é uma organização internacional.

Lidei mais intimamente com os anglo-americanos, por ser essa documentação mais accessível que a dos teutos (tanto alemães quanto suíços). Busquei, desta maneira, dar um novo enfoque à velha Questão Religiosa, trazendo à luz uma série de documentos que, de certo modo, modificam totalmente a interpretação tradicional daquele evento.

É crença geral que a educação européia dos dois bispos diretamente envolvidos na questão entre a Igreja e a Coroa fora responsável por sua maneira intransigente de considerar a maçonaria. Entretanto, como o Professor Nilo Pereira declarou, em *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, a luta entre "a escola liberal progressiva" e a Igreja vinha de longa data. Ainda mais, o Professor Pereira, citando o Dr. José Soriano de Sousa, redator do jornal de Dom Vital, afirma que o conflito entre a Igreja e os liberais ligava-se

3 Carlos Sussekind de Mendonça, *O Catolicismo, Partido Político Estrangeiro.* (Rio: Calvino Filho, Ed., 1934), *passim.*

ao temor de que contaminasse o império a "doença da diversidade de religião".[4] O Professor Pereira retoma assim antiga tese minha, embora não a cite em seu livro, na qual comprovei que a presença protestante no Brasil e seu envolvimento com o grupo maçônico-liberal fora o elemento catalítico das controvérsias locais que culminaram na luta entre os bispos e a Coroa[5].

Entretanto, deve ser enfatizado *ad nauseam* que o elemento protestante não foi o único dessa luta. As dificuldades do Papado com a unificação da Itália, a perda dos Estados Papais e da própria cidade de Roma, a perseguição da Igreja Católica na Alemanha e na Suíça e seus problemas com o liberalismo em outros países europeus, assim como na América Latina em geral, todos estes elementos extrínsecos, acrescidos pelo intransigente regalismo de Dom Pedro II, contribuíram fortemente para o clima de conflito entre a Igreja e o Estado, principalmente entre os anos de 1872 a 1875.

Considerando que o elemento protestante que pareceu perturbar tão profundamente a Igreja brasileira, permanecia totalmente ignorado pelos estudiosos da questão, tomei a meu encargo fazer uma pesquisa sobre o assunto. Formulei, então, uma série de quesitos que tentei responder: quem eram esses protestantes? De onde vieram? Quando chegaram ao Brasil e, em particular, ao Recife e ao Pará? Quem foram seus amigos brasileiros e o que fizeram para perturba a Igreja? Quão difundida no Império foi sua ação? Teriam os bispos envolvidos na Questão Religiosa realmente chegado a um conflito pessoal com eles? Que relações teriam esses protestantes com o liberalismo e a maçonaria internacionais?

O ano de 1850 foi escolhido como ponto de partida do estudo, porque foi nesse ano que o tráfico de escravos da África conheceu oficialmente o fim. Marca também o ano em que, por carência de mão-de-obra, recrudesceu a demanda de imigração branca. Mais ainda: assinala o ano em que milhares de norte-americanos começaram a dirigir-se à Califórnia por via marítima, seguindo a rota do Estreito de Magalhães, com parada obrigatória no Brasil. Esse movimento migratório ocasionou o estabelecimento de uma "Capelania de Marítimos" no Rio de Janeiro, e a chegada de James Cooley Fletcher, que pelos vinte anos seguinte envolveu-se intimamente com a facção macônico-liberal do Brasil e com o estabelecimento aqui de postos missionários protestantes.

Aspecto significante deste estudo não é, creio, a verificação que a facção conservadora católica brasileira, "ultramontana", como era chamada, objetasse à imigração e à propaganda protestantes, ou à legislação que permitia ocorressem livremente. Preconceitos intransigentes e discriminação eram práticas comuns aos católicos tanto quanto aos protestantes em toda a Cristandade. O Partido *Know-Nothing* nos Estados Unidos da América, o chamado "Movimento Anti-Tractariano" na Inglaterra e a *Kulturkampf* na Alemanha, são exemplos de discrimines protestantes, que até hoje anacronicamente ecoam na Irlanda do Norte entre os Ian Paisleys e os chamados "protestantes radicais". Na realidade, o aspecto digno de nota da história deste período é a existência num país

4 Nilo Pereira, *Conflitos Entre a Igreja e o Estado no Brasil.* (Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970), pp. 23-33.

5 David Gueiros Vieira, "Some Protestant Missionary Letters Relating to the Religious Question in Brazil: 1872-1875", *The Americas,* vol. XXIV, abril de 1968, n.º 4, p. 338.

técnica e educacionalmente atrasado, como o Brasil do século dezenove, de tantos católicos liberais de projeção, lutando denodadamente pelo direito dos acatólicos de entrarem no país, de praticarem livremente o seu culto e de gozarem dos direitos civis iguais aos dos católicos brasileiros. Seriam alguns desses católicos heterodoxos? Alguns certamente o eram. Mas assim também teria sido o Papa João XXIII, se fôssemos julgá-lo à luz da Encíclica *Quanta Cura* e do *Sílabo* de Pio IX.

Com a permissão do leitor, gostaria de demonstrar minha gratidão pelo auxílio de muitos, sem cuja assistência este trabalho não se teria completado. Rendo agradecimento ao Conselho de Missões Mundiais da Igreja Presbiteriana, E.U.A., Nasville, Tennessee, pelo seu auxílio financeiro; ao Arcebispo Dom Alberto Ramos, de Belém do Pará, pelo uso da biblioteca do Arcebispado; ao prestimoso quadro de auxiliares do *Achivio Segreto Vaticano;* à Drª Virginia Nelle Belamy, da Sociedade da História da Igreja, Austin, Texas; a Geraldine Coldham e Kathleen J. Cann, da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, Londres; a Caroline Dunn, da Sociedade Histórica da Indiana, Indianápolis; a Elizabeth Eizenhart e Martha Tobias, da Sociedade Bíblica Americana, New York; a Margaret M. Herd, da Sociedade Bíblica da Escócia, Edinburgh; a C.W. Schooling, da *Trust Society for the Furtherance of the Gospel,* Londres; a Elsie Lund, do Conselho de Missões da Igreja Metodista, New York; a Tom Finley Brown e Lizziedine Wade, do Conselho de Missões Mundiais da Igreja Presbisteriana, U.S.A., Nashville, Tennessee; a Maria Filgueiras, Seção de Documentos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro; ao Dr. Remígio Braga, Igreja Fluminense do Rio de Janeiro; a Hélios Motta, Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro; a W.A.A. Pearson, Centro de Pesquisas da Igreja Anglicana, Londres; a T.H. Brown, da Sociedade Bíblica Trinitária de Londres; ao Dr. Frank K. Means, do Conselho de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul, Richmond, Virgínia; ao Dr. Robert F. Reach, da Biblioteca de Pesquisa Missionária, Union Theological Seminary, New York; a Ted Martin Young, do Arquivo do Seminário Garret, Evanston, Illinois; a Edésio Chequer, da Igreja Presbiteriana da Bahia, Salvador; a Gerald W. Gillette, da Sociedade Histórica Presbiteriana de Philadelphia, Pennsylvania; aos copistas Baltazar Ferrer, Liana Reis, Susuki Mitsuki e Heloisa Domingues Vieira.

Por fim, gratos reconhecimentos devem ser dirigidos ao orientador deste trabalho, o Professor Harold E. Davis, bem como à banca examinadora, professores John E. Finan, Javier Malagón e Charles McLaughlin, da The American University e a seu consultor especial, Professor Manoel Cardoso, da Catholic University of America, Washington, D.C.

Agradeço, também, o grande interesse demonstrado na publicação deste trabalho pelo Professor Gilberto Freyre, pelas suas amáveis críticas e pelo seu prefácio. O mesmo é extensivo ao Professor José Honório Rodrigues que me encorajou nesta publicação.

Sou grato, também, à minha tradutora, Professora Noemi Gueiros da Silva, pelo carinho e dedicação demonstrados na elaboração bem como na tradução deste estudo.

Agradeço, ainda, aos professores Tânia Jatobá e Luiz Carlos Borges, a cuidadosa revisão deste manuscrito.

Cumpre observar que foram mantidos os padrões de notas de rodapé adotados pela The Graduate School of Arts and Sciences, The American University, Washington, D.C.

1

BIBLIOGRAFIA PERTINENTE AO TÓPICO

A Questão Religiosa

A QUESTÃO RELIGIOSA no seu conceito mais restrito, como uma luta entre a Igreja e a Coroa, tem sido mais que exaustivamente estudada. Flávio Guerra, na sua *A Questão Religiosa do Segundo Império Brasileiro* calculou em 500 o número de publicações sobre o assunto, que apareceram durante o século após o evento[1].

Entre os modernos estudos da questão há alguns que merecem ser mencionados. Do lado católico encontra-se o da Irmã Crescentia Thornton, *The Church and Freemasonry in Brazil*[2], que como o Professor Stanley Stein declarou, "permanecerá por muito tempo a apologia clássica do ultramontanismo brasileiro[3]. O ultramontanismo da Irmã Thornton foi igualado e, quiçá, ultrapassado por Nilo Pereira nos seus dois estudos *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*[4] e *Conflitos Entre a Igreja e o Estado*[5].

A Questão Religiosa de Flávio Guerra é também pró-ultramontana, mas em termos moderados, apesar da declaração do Autor de que tencionava fazer um estudo livre de entusiasmo e piedade religiosos, "um trabalho verdadeiramente não apologético"[6]. Outro estudo católico bem interessante sobre esse tópico é o de Ramos de Oliveira intitulado *O Conflito Maçônico-Religioso de 1872*[7].

O trabalho mais conhecido sobre o assunto, entretanto, continua a ser *O Bispo de Olinda Perante a História*, de Antônio Manuel dos Reis[8]. Esse estudo, produzido em 1878, já teve diversas edições e tem sido mais ou menos adotado como "história oficial"

---

1 Flávio Guerra, *A Questão Religiosa do Segundo Império Brasileiro.* (Rio: Irmãos Pongetti Editores, 1952), p. 10.
2 Thornton, *op. cit., passim.*
3 Stanley J. Stein, "The Historiography of Brazil, 1808-1889". In: HAHR, Volume XL, nº 2, maio de 1960, p. 271.
4 Nilo Pereira, *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil.* (Recife: Imprensa Universitária, 1966).
5 Pereira, *Conflitos, passim.*
6 Guerra, *op. cit.*, p. 10.
7 Ramos de Oliveira, *O Conflito Maçônico-Religioso de 1872.* (Petrópolis: Editora Vozes Ltda. 1952).
8 Antônio Manuel dos Reis, *O Bispo de Olinda D. Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira Perante a História. Notícia Bibliográfica e Compilação de Todas as Peças do Seu Processo, Consultas do Conselho de Estado, Discursos de Defesa, Notas Diplomáticas, Escritos do Ilustre Confessor da Fé, e Uma*

do acontecimento, pelos capuchinhos do Convento da Penha do Recife, que são os guardiães dos documentos de Dom Vital, e que têm sustentado, por anos, uma valente campanha para canonizar o antigo Bispo de Olinda. O estudo de Reis foi reeditado em três volumes, e aumentado por Frei Félix de Olívola do Convento da Penha. O primeiro tomo, datado de 1878, é uma biografia do Bispo; o segundo é uma coleção de documentos do seu julgamento; o terceiro, uma coleção das cartas pastorais, discursos e outros escritos de Dom Vital[9].

O próprio trabalho de Frei Félix de Olívola, *D. Vital, um Grande Brasileiro,* com data de 1935 foi reeditado em 1967. Esta nova edição, trabalho de Frei Venâncio Willeke, termina com um capítulo sobre diversos milagres, atribuídos à intercessão do Bispo de Olinda, um capítulo sobre o processo de sua canonização, e finda com uma oração em favor da mesma. Apesar do esforço de Frei Venâncio para dar-lhe uma aparência erudita, esse trabalho é, inquestionavelmente, uma peça de propaganda[10].

Sobre a Questão Religiosa, como ela ocorreu em Belém do Pará, encontra-se uma interessante biografia de Dom Antônio de Macedo Costa, por Dom Antônio de Almeida Lustosa, Arcebispo da mesma Arquidiocese (1931-1941)[11].

Três trabalhos sobre a Igreja Católica no Brasil deveriam ser também mencionados, visto como lidam com o assunto em pauta, ou seja, o livro do Padre Júlio Maria, *O Catolicismo no Brasil*[12], a *História Eclesiástica* de Monsenhor Camargo[13] e a obra de Oliveira Torres, *História das Idéias Religiosas no Brasil*[14]. Um outro estudo católico, que não deveria ser deixado à parte, é do Frei Palazzolo, *Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro,* que apesar de pretender apenas estudar os Capuchinhos do Rio de Janeiro, cobre outras áreas do Brasil [15]. O trabalho de Frei Palazzolo é um ótimo complemento aos *Capuchinhos em Terra de Santa Cruz,* de Frei Primério, que dedica apenas quatro páginas à Questão Religiosa[16].

Relação Circunstanciada das Publicações Pro e Contra a Questão Religiosa Desde Sua Origem Até a Data da Anistia Concedida aos Bispos, Governadores e Sacerdotes que Nela se Envolveram, etc. etc. (sic.) Por... (Rio: Tip. da Gazeta de Notícias, 1878).

9 Bel. Antônio Manuel dos Reis, *O Bispo de Olinda Perante a História (D. Frei Vital Gonçalves de Oliveira, dos Capuchinhos... Nova Edição Revista e Aumentada por Frei Félix de Olívola, da Mesma Ordem.* (3 vols. Recife: Imprensa Industrial 1940-1942).

10 Frei Félix de Olívola, O.F.M., *Um Grande Brasileiro, o Servo de Deus D Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira Bispo de Olinda. 4ª Edição Apresentada por Dr. Nilo Pereira e Atualizada por Frei Venâncio Willeke, O.F.,.* (Recife: Imprensa Universitária 1967).

11 Dom Antônio de Almeida Lustosa, *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará).* (Rio: Cruzada da Boa Imprensa, 1950).

12 Padre Júlio Maria, *O Catolicismo no Brasil. Memórias Históricas.* (Rio: Livraria Agir, Editora, 1950).

13 Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *História Eclesiástica* (Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1955).

14 João Camilo de Oliveira Torres, *História das Idéias Religiosas no Brasil.* (S.P.: Grijalbo, 1968).

15 Frei Jacinto de Palazzolo, O.F.M. Cap., *Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro.* (Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1966).

16 P. Frei Fidelis M. de Primério, O. Fr. M. Cappuc, *Capuchinhos em Terra de Santa Cruz nos Séculos XVII, XVIII e XIX.* (S. P.: s. ed., 1942).

Recentemente, apareceram dois outros trabalhos que bem merecem reconhecimento. Estes são, *O Pensamento Católico no Brasil* de Antônio Carlos Vilaça[17] e *Evolução do Catolicismo no Brasil*, de João Alfredo de Souza Montenegro[18].

Outros estudos sobre o catolicismo brasileiro têm aparecido no estrangeiro. Além do trabalho da Irmã Thornton, acima mencionado, vários outros de origem estrangeira, merecem citação, ainda que nem todos estejam propriamente ligados à chamada Questão Religiosa. Citarei entre outros, o trabalho da Irmã Mary Ancilla O'Neil, *Tristão de Athayde and the Catholic Movement in Brazil* (1939)[19]; Arnold Edmundo Hayes, *Religion in Brazil* (1941)[20]; Jackson Coleman William, *First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and Its Influence in Spanish America: a Study in Papal Policy, 1830-1840* (1950)[21]; Eduardo Eneas Galvão, *The Religion of an Amazon Community: a Study in Culture Change* (1952)[22]; Fr. Bede A. Dauphinee, *Church and Parliament in Brazil, During the First Empire, 1823-1831* (1965)[23]; Ralph Della Cava, *Miracle at Joaseiro: a Political Economic History of a Popular Religious Movement in Brazil, 1889-1934* (1968)[24]; Thomas Charles Bruneau, *Conflict and Change in Brazilian Catholic Church* (1970)[25] e, por fim, Margaret P. Todaro, *Pastors, Prophets and Politicians; a Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945* (1971)[26].

Do lado acatólico e secular brasileiro, há apenas um estudo notável completamente dedicado à Questão Religiosa: *O Padroado e a Igreja Brasileira* de João Dornas Filho[27]. Outros estudos seculares importantes limitam-se a um ou dois capítulos ou pequenas monografias tais como a de Basílio de Magalhães, *"D. Pedro II e a Igreja"*[28], e os estudos

---

17 Antônio Carlos Vilaça, *O Pensamento Católico no Brasil.* (Rio: Zahar Editores, 1975).

18 João Alfredo de Souza Montenegro, *Evolução do Catolicismo no Brasil.* (Petrópolis: Editora Vozes Ltda. 1972).

19 Sister Mary Ancilla O'Neil, *Tristão de Athayde and the Catholic Movement in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Catholic University of America, Washington, D.C., 1939.

20 Arnold Edmund Hayes, *Religion in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. The Southern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, N. C., 1941.

21 William Jackson Coleman, *First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and Its Influence in Spanish America: A Study in Papal Policy, 1830-1840:* Tese de doutoramento, inédita. The Catholic University of America Washington, D. C., 1950.

22 Eneas Eduardo Galvão, *The Religion of an Amazon Community: a Study in Culture Change.* Tese de doutoramento. Columbia University, New York, 1952.

23 Fr. Bede A. Dauphinee, *Church and Parliament in Brazil During the First Empire, 1823-1831.* Tese de doutoramento, inédita. Georgetown University, Washington, D.C., 1965.

24 Ralph Della Cava, *Miracle at Joaseiro:* A Political Economic *History of a Popular Religious Movement in Brazil, 1889-1934.*Tese de doutoramento, Columbia University, New York, 1968. Publicada *subseqüentemente* em português, com título *Milagre em Joazeiro.* Tradução de Maria Yedda Linhares. (Rio: Paz e Terra, 1976).

25 Thomas Charles Bruneau, *Conflicts and Change in the Brazilian Catholic Church.* Tese de doutoramento University of California, Berkeley, 1970, publicada sob o título de *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church.* (Cambridge: University Press 1974). Presentemente está sendo publicada em português pelas Edições Loyola.

26 Margaret P. Todaro, *Pastors, Prophets and Politicians: A Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945.* Tese de doutoramento, inédita. Columbia University, New York, 1971.

27 João Dornas Filho, *O Padroado e a Igreja Brasileira.* (S.P.: Companhia Editora Nacional, 1935).

28 Basílio de Magalhães, D. Pedro II e a Igreja. Observações Preliminares, RIHGB, Tomo 95. Vol. 152 (1925,pp. 385-408).

de José Maria Paranhos, de Lídia Besouchet[29], e de Viveiro de Castro[30].

Dois breves trabalhos, muito competentes, sobre o impacto do Liberalismo e sua influência na Questão Religiosa deveriam, também, ser mencionados. O primeiro encontra-se na *Contribuição à História das Idéias no Brasil,* de João Cruz Costa [31], o segundo, está contido em *Ordem e Progresso,* de Gilberto Freyre[32].

Protestantismo

A literatura sobre o Protestantismo no Brasil no século dezenove, tende a ser quase exclusivamente institucional e demasiadamente preocupada com assuntos eclesiásticos. Uns poucos trabalhos, entretanto, são dignos de menção, visto transcenderem os limites puramente institucionais.

Primeiro, podia-se mencionar o estudo geral, quase que clássico, de José Carlos Rodrigues, intitulado *Religiões Acatólicas*[33]. Ainda que esse trabalho não seja apenas dedicado ao estudo do protestantismo brasileiro, é o único levantamento sistemático que encontramos das tentativas liberais de alargar o conceito de liberdade de culto no Brasil.

Segundo, poderíamos citar o erudito trabalho sobre o protestantismo brasileiro, e até hoje, o mais completo, do Professor Émile-Guillaume Léonard, *O Protestantismo Brasileiro,* que contribuiu com o germe da idéia do presente estudo. O professor Léonard clamou contra o fato de que os arquivos particulares e públicos não tinham sido levados em consideração pelos escritores da história dos protestantes no Brasil e, ainda mais, destacou quanto Dr. Robert Reid Kalley contribuíra para a luta pelos direitos civis do Império[34].

Igualmente digno de menção, ainda que não tão erudito quanto o trabalho de Léonard, é um dos estudos mais antigos que conhecemos sobre o protestantismo, elaborado por Erasmo Braga e Kenneth C. Grubb, intitulado *The Republic of Brazil*[35].

De um ponto de vista sociológico, mais do que estritamente histórico, o Professor Emílio Willems produziu três trabalhos nos quais estuda o protestantismo nacional e estrangeiro. Esses três ensaios são: *A Aculturação dos Alemães no Brasil,* que trata da

29 Lídia Besouchet, *José Maria Paranhos, Visconde de Rio Branco, Ensayo Histórico-Biográfico.* Tradução de Luís N. Baudizzone, (Buenos Aires: VIAU, 1944), pp. 179-249.

30 Augusto Olímpio Viveiro de Castro, "Questão Religiosa" em *Contribuição Para a Biografia de D.Pedro II.* RIHGB, Tomo Especial. (Rio: Imprensa Nacional, 1925), pp. 477-534.

31 João Cruz Costa, *Contribuição à História das Idéias no Brasil. (Desenvolvimento da Filosofia no Brasil e a Evolução Histórica Nacional.* (Rio: Livraria José Olímpio Editora, 1956).

32 Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso.* (2 vols. Rio: Livraria José Olímpio Editora, 1959), II pp. 515-573.

33 José Carlos Rodrigues, *Religiões Acatólicas. Separata do Livro do Centenário de 1900.* (Rio: Jornal do Comércio, 1904).

34 Émile-G. Léonard, *O Protestantismo Brasileiro, Estudo de Eclesiologia e História Social.* (São Paulo: ASTE, 1963). pp. 22-23 e 52. Veja-se também do mesmo autor "L'Eglise presbyterienne du Brésil, et ses experiences eclesiastiques", in *Études Evangéliques,* IX, nº 1, (1949); *L'Illuminisme dans un protestantisme de constituition recent – Brésil.* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952).

35 Erasmo Braga e Kenneth C. Grubb, *The Republic of Brazil. A Survey of the Religious Situation.* (London: World Dominion Press, 1932).

imigração alemã em geral: *Cunha, Tradição e Transição,* sobre o impacto do metodismo numa comunidade rural, e a obra intitulada *Followers of the New Faith,* um estudo da presença protestante no Brasil e no Chile[36].

Entre os historiadores não protestantes há apenas dois estudos notáveis do protestantismo brasileiro. O primeiro, elaborado pelo Padre (hoje Cardeal) Agnelo Rossi, é um trabalho objetivo, com um ligeiro relato de cada denominação protestante no país e uma breve discussão de suas doutrinas características[37]. Cumpre observar que o Padre Rossi também produziu um artigo "A Maçonaria e o Cisma do Presbiterianismo no Brasil"[38].

Não se deve deixar de mencionar outros estudos que tocam, ainda que levemente, na presença protestante no Brasil. Entre esses encontram-se *Católicos, Protestantes, Espíritas,* elaborado por uma comissão de estudos sob a orientação de Cândido P. F. Camargo[39]. Outro, mais antigo, e de grande valor é estudo intitulado *A Cultura Brasileira,* de Fernando de Azevedo, e, pelo mesmo autor, "Educação de Educadores" no qual levemente são mencionados os educadores protestantes[40]. O trabalho de Vicente Ferrer, *Seitas Protestantes em Pernambuco, Subsídios Históricos,* é bem interessante, ainda que o autor tenha se confinado a uma pequena área do protestantismo brasileiro[41].

A introdução de 332 páginas da tradução de Rui Barbosa de *O Papa e o Concílio* de "Janus", está numa classe à parte. Mesmo que tenha sido projetado como uma introdução geral à dita tradução, pode-se colher nela bons subsídios concernentes aos problemas dos acatólicos no Brasil, durante os dois Impérios[42].

Bem recentemente, Boanerges Ribeiro publicou tese de pós-graduação em Sociologia, sob o título *Protestantismo no Brasil Monárquico*[43] que, de muitas maneiras, é um estudo paralelo e complementar do presente trabalho.

Poder-se-ia citar ainda, se bem que com graves reservas, a *História das Perseguições Religiosas no Brasil,* de Pedro Tarsier[44]. Este é um relato polêmico e desconexo. O Autor, no entanto, parece ter lido os jornais da época, se bem que nem sempre cite suas fontes.

Entre os estudos sobre o protestantismo em geral, encontram-se os trabalhos de

---

36 Emílio Willems, *A Aculturação dos Alemães no Brasil. Estudo Antropológico dos Imigrantes Alemães e Seus Descendentes no Brasil.* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964); *Cunha, Tradição e Transição de Uma Cultura Rural no Brasil.* (São Paulo: Secretaria de Agricultura, 1947); *Followers of the New Faith, Culture Change and Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Nashville Vanderbilt University Press, 1967).

37 Pe. Agnelo Rossi, *Diretório Protestante no Brasil* (Campinas: Tip - Paulista, 1938).

38 Pe. Agnelo Rossi, "A Maçonaria e o Cisma do Presbiterianismo no Brasil", REB. Vol. 8 (março de 1948).

39 Cândido P. F. de Camargo, *Católicos, Protestantes, Espíritas.* (Petrópolis: Editora Vozes, Ltda., 1973).

40 Fernando de Azevedo, *A Cultura Brasileira.* (São Paulo: IBGE, 1943); "Educação e Educadores" *Anhambi,* setembro de 1953, pp. 25-38.

41 Dr. Vicente Ferrer de Barros, Wanderley Araújo, *Seitas Protestantes em Pernambuco, Subsídios Históricos.* (Recife: Tipografia do Jornal do Recife, 1906).

42 Janus (Johannes Joseph Ignaz von Döllinger). *O Papa e o Concílio.* Tradução de Ruy Barbosa. (Rio: Elos, s.d.), 2 vols., 3ª edição.

43 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: Aspectos Culturais de Aceitação do Protestantismo no Brasil.* (S. P.: Pioneira, 1973).

44 Pedro Tarsier, *História das Perseguições Religiosas no Brasil.* (2 vols.; S.P.: Cultura Moderna, 1936).

Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira, *Panamericanismo: Aspecto Religioso*[45] e *O Problema Religioso da América Latina – Estudo Dogmático-Histórico*[46]. Digno de citação é também o monumental trabalho de J. Lloyd Meecham, *Church and State in Latin America*[47] bem como os dois trabalhos de William R. Reed intitulados, *New Patterns of Church Growth in Brazil*[48] e *O Crescimento da Igreja na América Latina*, este produzido em cooperação com Victor Monterroso e Harmon Johnson[49].

Outros eruditos estrangeiros, além dos acima mencionados, têm-se dedicado a estudos sobre o protestantismo brasileiro e latino-americano em geral, e sobre algumas igrejas menos conhecidas, como a dos menonitas. Entre estes, Paul Andress, *An Educational Approach to the Work of the Protestant Church in Latin America* (1951)[50]; Reynolds Herbert Minnich Jr., *A Sociological Study of the Mennonite Immigrant Communities in Paraná, Brazil* (1966)[51]; Donald Edward Curry, *Lusíada: an Anthropological Study of the Growth of Protestantism in Brazil* (1968)[52]; Harold Wesley Melvin Jr., *Religion in Brazil: a Sociological Approach to Religion and Its Integrative Function in Rural Urban Migrant Adjustment* (1970)[53]; Wilson Harle Endruveit, *Pentecostalism in Brazil; a Historical and Theological Study of Its Characteristics* (1975)[54] e Ronald Glenn Frase, *A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: a Study in Social Change* (1975)[55].

Um estudo dos historiadores eclesiásticos protestantes brasileiros vem a demonstrar que os presbiterianos até agora têm sobrepujado todos os outros em número de trabalhos publicados, e, possivelmente, na qualidade dos mesmos. Domingos Ribeiro, um dos pioneiros historiadores presbiterianos, produziu *Origens do Evangelismo Brasileiro* e *História*

45 Erasmo Braga, *Pan-americanismo: Aspecto Religioso.* (New York: Sociedade de Preparo Missionário Funcionando nos Estados Unidos e Canadá, 1916).
46 Eduardo Carlos Pereira, *O Problema Religioso da America Latina – Estudo Dogmático-Histórico.* (S.P.: Empresa Editora Brasiliera, 1920).
47 J. Lloyd Meecham, *Church and State in Latin America.* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1934).
48 William R. Reed, *New Patterns of Church Growth in Brazil.* (Grand Rapids, Michigan: William B. Berdman's Publishing Co., 1968).
49 William R. Reed, Victor Monterroso e Harmon Johnson, *O Crescimento da Igreja na América Latina.* Trad. de João Marques Bentes. (S.P.: Editora Mundo Cristão S/C, s.d.).
50 Paul Andress, *An Educational Approach to the Work of the Protestant Church in Latin America.* Tese de doutoramento, inédita. (Columbia University, New York, 1951).
51 Reynolds Herbert Minnich, *A Sociological Study of the Menonite Communities of Paraná, Brasil.* Tese de doutoramento, inédita. University of Florida, Gainsville, 1969.
52 Donald Edward Curry, *Lusíada: An Anthropological Study of the Growth of Protestantism in Brasil.* Tese de doutoramento, inédita. Columbia University, New York, 1968.
53 Harold Wesley Melvin, Jr., *Religion in Brazil: A Sociological Approach to Religion and Its Integrative Function in Rural Urban Migrant Adjustment.* Tese de doutoramento, inédita. (Boston University School of Theology, Boston, Mass., 1970).
54 Wilson Harle Endruveit, *Pentencostalism in Brazil. A Historical and Theological Study of Its Characteristics.* Tese de doutoramento, inédita. (Northwestern University, Evanston, I11, 1975).
55 Ronald Glenn Frase, *A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change.* Tese de doutoramento, inédita. Princeton Theological Seminary, Princeton, N. J., 1975.

→ LIVRO QUE MENCIONA O APOIO DO GOVERNO AMERICANO A INTRODUÇÃO DO PROTESTANTISMO NAS NAÇÕES IBÉRICAS DO CONTINENTE (PÁGINAS 83 A 89)

da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil[56]. A despeito dos títulos, ambos os trabalhos abrangem, de modo geral, as tentativas francesas e holandesas de colonizar o Brasil, mais do que, propriamente, a história da igreja evangélica nacional.

Vicente Themudo Lessa, outro historiador pioneiro presbiteriano, escreveu o que provavelmente foi a primeira história da Igreja Presbiteriana no Brasil a merecer tal título. Os *Anais da Igreja Presbiteriana de São Paulo* (1863-1903), de Lessa, é um título impróprio, pois que o trabalho não se limitou à Igreja de São Paulo[57]. Themudo Lessa produziu diversos outros estudos históricos, a maioria dos quais, biográficos[58].

A História da Igreja Presbiteriana[59], em dois volumes, de Júlio Andrade Ferreira é o mais recente esforço histórico entre os presbiterianos. Outro trabalho de Ferreira, que antecedeu o acima mencionado, foi seu estudo biográfico *Galeria Evangélica*[60]. Sua monografia *Ashbel Green Simonton – o Missionário Estadista,* apesar do título, não diz respeito às possíveis atividades ou conexões de Simonton com estadistas brasileiros[61].

Entre os estudos biográficos elaborados por presbiterianos deve-se também mencionar a biografia do ex-padre José Manuel da Conceição, intitulada *O Padre Protestante*[62], de Boanerges Ribeiro. Também digno de nota é *Meio Século* de Mário Neves, ainda que se limite ao estudo do presbiterianisno no Estado do Espírito Santo[63]. Outra história do protestantismo provinciano, digna de menção, é da autoria de Jerônimo Gueiros. Essa obra, "Religiões Acatólicas em Pernambuco", é fortemente baseada em recordações pessoais[64]. Dois outros estudos, puramente institucionais presbiterianos, que merecem ser mencionados são, *Subsídios para a História da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro*[65], do Professor Benjamim Moraes e *Mackenzie,* do Professor Benedito Novaes Garcez[66].

Eruditos estrangeiros e escritores religiosos têm dado, talvez, uma contribuição maior para a história do presbiterianismo brasileiro do que os nacionais. Os dois estudos mais

---

56 Domingos Ribeiro, *Origens do Evangelismo Brasileiro (Escorço Histórico).* (Rio: Estab. Gráfico "Apolo", 1937); *História da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil. Introdução.* (Rio: "O Puritano", 1940).

57 Vicente Themudo Lessa, *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de S. Paulo (1863-1903). Subsídios Para a História do Presbiterianismo Brasileiro.* (São Paulo: Edição da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 1938).

58 Vicente Themudo Lessa, *Biografia do Ex-Padre José Manuel da Conceição.* (São Paulo: Est. Graf. "Cruzeiro do Sul", 1955); *Rev. Modesto Carvalhosa.* (Rio: Tip. do "O Estandarte", 1977); *Episódios e Perfis.* (Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, 1937).

59 Júlio Andrade Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana no Brasil.* (2 vols: São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960).

60 Júlio Andrade Ferreira, *Galeria Evangélica. Biografias de Pastores Presbiterianos que Trabalharam no Brasil.* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952).

61 Júlio Andrade Ferreira, *Ashbel Green Simonton. O Missionário Estadista.* (São Paulo: O Puritano, 1952).

62 Boanerges Ribeiro, *O Padre Protestante.* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950).

63 Mário Neves, *Meio Século. (Poliantéia do Cinqüentenário do Presbiterianismo no Estado do Espírito Santo.* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1955).

64 Jerônimo Gueiros, "Religiões Acatólicas em Pernambuco" in *Projeções de Minha Vida, História e Controvérsias, 1901-1951. (Coletânea de Trabalhos do Autor Para Comemoração do Jubileu do Seu Ministério);* (Recife: Of. Diário da Manhã, 1951).

65 Benjamin Moraes, *Subsídios para a História da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Preparado para a Comemoração do 71º Aniversário da Organização da Igreja pelo Rev...* (Rio: Tip. e Papelaria Coelho, 1934).

66 Benedito Novaes Garcez, *O Mackenzie,* (S. P.: Casa Editora Presbiteriana, 1970).

completos que encontramos, que tentaram cobrir um século de presbiterianismo no Brasil, são da autoria de Robert L. McIntire, *Portrait of Half a Century*[67] e de Paul E. Pierson *The Younger Church in Search of Maturity*[68].

O Professor James Edwin Baer, do Union Theological Seminary, na Virgínia, tem dois estudos inéditos sobre o trabalho missionário dos presbiterianos do Sul (E.U.A.), no Brasil[69]. Posteriormente o Professor Baer sintetizou seus dois manuscritos em uma obra sucinta, *Mission to Brasil*[70]. Entre os trabalhos estrangeiros sobre o presbiterianismo nacional encontramos ainda, entre outros, o de Charles M. Brown, *A History of the Presbyterian Church, U.S.A., in Brazil*[71], e bem recentemente o estudo de Lorie Campbel Sisk, *The History of Agnes Erskine College in Brazil, 1904-1970*[72]. Finalmente, deve-se mencionar *The Evangelical Invasion of Brazil,* da autoria de Samuel Rhea Gammon[73], e, a biografia da educadora Carlota (Charlotte) Kemper, elaborada por Margarida Sydenstricker[74].

Entre os congregacionais encontramos duas contribuições notáveis, uma das quais é de suma importância. Esta é *Lembranças do Passado*[75] do Dr. João Gomes da Rocha. Esse trabalho de quatro volumes foi escrito pelo filho adotivo do Dr. Robert Reid Kalley e esposa Sarah Poulton Kalley. É um relato da vida dos dois missionários congregacionais, cansativo, do dia-a-dia, oração por oração, sermão por sermão. A despeito do tom altamente pietista dessa obra ela "acrescenta informações e documentos preciosos à história do direito civil brasileiro", como o afirma Professor Émile G. Léonard[76].

A obra impressa de Rocha, entretanto, deveria ser lida juntamente com seu manuscrito original datilografado, com os exemplares dos diários do Dr. e da Sra. Kalley, assim como seu manuscrito de um estudo inacabado, em inglês, intitulado "Summary of Events in Dr. Kalley's Life". Todos os manuscritos e diários acima mencionados encon-

---

67 Robert Leonard McIntire, *Portrait of Half Century, the History of the Presbyterian Church in Brasil (1859-1910).* Tese de doutoramento em Teologia, inédita. Princeton Theological Seminary, 1959.

68 Paul E. Pierson, *The Younger Church in Search of Maturity, The History of the Presbyterian Church in Brasil from 1910 to 1959.* Tese de doutoramento em Teologia, inédita. Princeton Theological Seminary, 1971.

69 James Edwin Bear, "A Sketch of the Work of the Presbyterian Church in the United States in North Brazil 1873-1950". Manuscrito datilografado. Também do mesmo autor "The Mission Work of the Presbyterian Church in the United States in Southern Brazil, 1869-1958". Manuscrito datilografado. Ambos os manuscritos podem ser encontrados na Biblioteca do Union Theological Seminary, Richmond, Virginia.

70 James Edwin Bear, *Mission to Brazil.* (Nashville: Board of World Missions, Presbyterian Church US, 1961).

71 Charles Malvern-Brown, *A History of the Presbyterian Church U.S.A. in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Ohio State University, Columbus, Ohio.

72 Lorie Campbel Sisk, *The History of Agnes Erskine College in Brazil,* 1904-1970. Tese de doutoramento, inédita. Peabody Teachers College, Nashville, Tenn, 1974.

73 Samuel Rhea Gammon, *The Evangelical Invasion of Brazil, or, A Half Century of Evangelical Mission in the Southern Cross* (by)... (Richmond, Va.: Presbyterian Commisson of Publication, 1910).

74 Margarida Sydenstricker, *Carlota Kemper.* Tradução de Jorge Goulart. (São Paulo: S.P. Editora Ltda., 1941).

75 João Gomes da Rocha, *Lembranças do Passado.* (4 vols.; Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, Vol. I, 1941; Vol. II, 1944; Vol. III, 1946; Vol. IV foi publicado em 1957 pelo "O Cristão").

76 Léonard, *op. cit.*, p. 52

tram-se na biblioteca da Igreja Evangélica Fluminense, no Rio de Janeiro. Outro trabalho de Rocha sobre o mesmo tópico é o pouco conhecido, *Louvores por Robert Reid Kalley e Sra. Kalley*[77]. Como um suplemento da biografia dos Kalleys, dever-se-ia ler, *Vidas Convergentes*[78], de Eduardo Moreira, e *O Apóstolo de Madeira* de Michael P. Testa[79].

Outra contribuição congregacional é o estudo, elaborado por uma comissão chefiada por Fortunato Luz, *Esboço Histórico*[80]. Também de origem congregacional é o trabalho *Música Sacra Evangélica no Brasil,* de Henriqueta Rosa Fernandes Braga[81].

Os batistas brasileiros produziram um estudo em dois volumes sobre a história da sua igreja, intitulado *História dos Batistas no Brasil.* O primeiro volume foi escrito por A. R. Crabtree e cobre os anos de 1881 a 1906. Crabtree dedica um capítulo ao liberalismo e ao estabelecimento de outras igrejas evangélicas no Brasil[82]. O segundo volume foi escrito por Antônio N. de Mesquita, cobrindo os anos de 1907 a 1935[83].

Outras contribuições batistas dignas de serem mencionadas são *In the Land of the Southern Cross* de H. H. Muirhead[84], e *Colunas Batistas no Brasil,* de Décio Costa[85]. John Mein tem dois estudos locais dos batistas de Alagoas que, apesar do seu provincialismo, são de grande interesse para a história daquela igreja[86].

Entre os batistas, os eruditos estrangeiros têm também produzido muitos trabalhos sobre aquela igreja no Brasil. A começar em 1925, com o estudo de Laird Thomas Hites, *An Investigation of the Southern Baptist Mission Work in Rio de Janeiro, Brazil*[87], tese de doutorado, defendida na Universidade de Chicago, encontramos pelo menos nove outras teses de doutoramento, sobre o mesmo tópico, a última delas sendo de autoria de um brasileiro. Estas são as teses de David Mein, *The Contributions of the Baptists in the Life of Brazil,* (1945)[88] a de Julius Ivyloy Bishop, *A Curriculum of Missionary Education*

---

77 Dr. João Gomes da Rocha, *Louvores por Robert Reid Kalley e Sara Kalley, Compilados pelo...* (Rio: J.L.F. Braga, 1939).

78 Eduardo Moreira, *Vidas Convergentes.* (Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958), pp. 151-196.

79 Michael P. Testa. *O Apóstolo de Madeira (Dr. Robert Reid Kalley).* (Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963).

80 Fortunato Luz *et al, Esboço Histórico da Escola Dominical da Igreja Evangélica Fluminense, 1855-1932.* (Rio: s. ed., 1932).

81 Henriqueta Rosa Fernandes Braga, *Música Sacra Evangélica no Brasil. (Contribuição à Sua História).* (Rio: Livraria Kosmos Editora, 1961).

82. A. R. Crabtree, *História dos Batistas do Brasil até o Ano 1906.* 2ª edição (Rio: Casa Publicadora Batista, 1962), pp. 43-55.

83 Antônio N. de Mesquita, *História dos Batistas do Brasil de 1907 até 1932.* (Rio: Casa Publicadora Batista, 1962).

84 H. H. Muirhead, *In the Land of the Southern Cross* (Richmond, Va.: Baptista Foreing Mission Board, 1929).

85 Décio Costa, *Colunas Batistas no Brasil.* Rio : Casa Publicadora Batista, 1964).

86 John Mein, *A Causa Batista em Alagoas, 1885-1926* (Recife: s. ed., 1929): *História dos Batistas Alagoanos.* (Rio: Casa Publicadora Batista, 1937).

87 Lair Thomas Hites, *An Investigation of Southern Baptist Mission Work in Rio de Janeiro, Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. University of Chicago, Chicago I11., 1929.

88 David Mein, *The Contributions of the Baptists to the Life of Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Theological Seminary, 1945.

Through the Royal Ambassador Organization (1951)[89]; Lester C. Bell, *Factors Influencing Doctrinal Developments Among the Brazilian Baptists* (1956)[90]; Dorine Cobb Hawkins, *The Development and Influence of the Woman's Missionary Training Schools in Brazil* (1957)[91]; Sherrod Sylvester Stover, *Beginning and Progress of the Religious Educational Agencies of the Southern Baptist Convention of Minas Gerais, Brazil (1959)*[92]; Francis Dubose, *A History of Southern Baptist Missions in Latin America* (1961)[93]; Jerry S. Key, *The Rise and Development of Baptist Theological Education in Brazil, 1881-1963* (1965)[94]; Werner Kaschel, *Baptist Ministry and Undervelopment in Brazil* (1971)[95] e, por último, a do brasileiro Zaqueu Moreira de Oliveira, *The Persecution of Brazilian Baptists and Its Influence in Their Devèlopement* (1971)[96].

As contribuições dos metodistas têm sido variadas e geralmente aceitáveis ao público leitor em geral. L. Kennedy, um dos missionários metodistas "pioneiros" no Brasil, escreveu *Cinqüenta Anos de Metodismo no Brasil,* abrangendo os anos de 1878 a 1928[97]. Outro estudo geral do metodismo brasileiro é de Paul E. Buyers, *História do Metodismo no Brasil*[98]. O trabalho biográfico de Isnard Rocha, *Pioneiros e Bandeirantes,* contém muitos esboços biográficos de interesse, porém, como os dois precedentes, não tem notas de rodapé[99]. Isnard Rocha também produziu uma história geral do metodismo brasileiro, leve e de fácil leitura[100].

Eula Kennedy Long, filha de James L. Kennedy publicou um relato pietista da vida do pai, *O Arauto de Deus*[101]. A este seguiu-se uma história geral do metodismo nacional sob o título de *Do Meu Velho Baú Metodista*[102]. Esses trabalhos não têm notas de rodapé e suas bibliografias são muito escassas.

---

89 Julius Ivyloy Bishop, *A Curriculum of Missionary Education Through the Royal Ambassador Organization.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Seminary, 1955.
90 Lester C. Bell, *Factors Influencing Doctrinal Development Among the Brazilian Baptists.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1956.
91 Dorine Cobb Hawkins, *The Development and Influence of the Woman's Missionary Training School's in Brazil.* Tese de doutoramento. Southwestern Baptist Seminary, 1957.
92 Sherrod Sylvester Stover, *Beginning and Progress of the Religious Educational Agencies of the Southern Baptist Convention of Minas Gerais, Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Seminary, 1959.
93 Francis Dubose, *A History of Southern Baptist Missions in* Latin America. Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Theological Seminary, 1961.
94 Jerry S. Key, *The Rise and Development of Baptist Theological Education in Brazil, 1881-1963: A Historical and Interpretative Survey.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Seminary, 1965.
95 Werner Kaschel, *Baptist Ministry and Underdevelopment in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Theological Seminary, 1971.
96 Zaqueu Moreira de Oliveira, *The Persucution of Brazilian Baptists and Its Influence in Their Development.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Seminary, 1971.
97 James L. Kennedy, *Cinqüenta Anos de Metodismo no Brasil.* (São Paulo: Imprensa Metodista, 1967).
98 Paul E. Buyers, *História do Metodismo no Brasil.* (São Paulo: Imprensa Metodista, 1945).
99 Isnard Rocha, *Pioneiros e Bandeirantes do Metodismo no Brasil.* (S.P.: Imprensa Metodista, 1967).
100 Isnard Rocha, *História das Histórias do Metodismo no Brasil.* (S.P.: Imprensa Metodista, 1967).
101 Eula K. Long. *O Arauto de Deus, a Vida de J. L. Kennedy.* (S. P.: Imprensa Metodista, 1970).
102 Eula K. Long, *Do Meu Velho Baú Metodista.* (S. P.: Imprensa Metodista, 1968).

Outros estudos biográficos metodistas são a autobiografia de Paul Eugene Buyers[103] e o trabalho de cooperação de Ed *(sic)* Higgins e Paulo de Mesquita intitulado *Almanaque Evangélico*[104]. Por fim, deve-se também mencionar o estudo da Igreja Metodista no Rio Grande do Sul por Eduardo Mena Barreto Jaime[105].

A bibliografia da história da Igreja Episcopal brasileira é bem reduzida. O Autor apenas pode localizar dois trabalhos sobre os episcopais: *História da Igreja Episcopal Brasileira*[106] de George Upton Krischke e a *História da Igreja Episcopal no País do Futuro* de Egmont M. Krischke[107]. Presumivelmente, ainda há muito para ser escrito sobre a história dessa igreja no Brasil.

É óbvio que trabalhos do século dezenove, que mencionam a presença protestante no Brasil, tais como, *Brazil and the Brazilians* de Fletcher e Kidder[108], estão faltando nesta relação bibliográfica. Estas velhas obras, entretanto, serão mencionadas por todo este estudo.

---

103 Paul Eugene Buyers, *Autobiografia.* (S.P.: Imprensa Metodista, 1952).
104 Ed. Higgins e Paulo de Mesquita, *Almanaque Evangélico Brasileiro.* (S.P.: Imprensa Metodista, 1922).
105 Eduardo Mena Barreto Jaime, *História do Metodismo no Rio Grande do Sul.* (Porto Alegre: Emp. Gráfica Moderna, 1963).
106 George Upton Krischke, *História da Igreja Episcopal Brasileira.* (Rio: Gráfica Tupy, Ltda., s.d.).
107 Egmont M. Krischke *et al., História da Igreja Episcopal no País do Futuro.* (Porto Alegre: Publicadora Eclésia, 1960).
108 James C. Fletcher e D. P. Kidder, *Brasil and the Brazilians Portrayed in Historical and Descriptive Sketches.* 6ª edição. (Boston: Little, Brown and Company, 1866).

2

OS ELEMENTOS EM CONFLITO

TODOS os estudiosos da Questão Religiosa no Brasil são acordes em que a Igreja Católica nacional estava numa condição muito precária durante o Império. Esta precariedade pode ser encarada de três pontos de vista: espiritual, político e econômico. Do ponto de vista espiritual é afirmado que o clero católico brasileiro tendia a ser ou ignorante ou heterodoxo (jansenista), envolvido em política, negligente em seus deveres espirituais e flagrante violador das regras do celibato.

Sobre o aspecto político, é destacado que estando sob o controle do Estado, o uso e o abuso do direito de padroado da Coroa enfraqueceu ainda mais a independência da Igreja. Esse enfraquecimento político é exemplificado pela subserviência da maioria do clero ao Governo, em troca de cargos públicos.

A fraca condição econômica da Igreja estava intimamente ligada à anterior. O clero todo, desde o Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil até o padre da paróquia mais pobre, era pago pelo Estado. As côngruas tendiam a ser mesquinhas e permaneceram as mesmas por diversas décadas, a despeito da inflação e de um aumento constante no custo de vida.

O exposto tem sido amplamente estudado por diversos autores tais como Padre Júlio Maria, Nilo Pereira, João Cruz Costa e a Irmã Mary Crescentia Thornton, para mencionar apenas alguns[1].

Não pretendo repetir aqui o que outros já escreveram. Ainda mais, não tenciono desafiar qualquer das asserções acima, visto como seria sem importância para o presente estudo. Em vez disto, tentarei descrever neste capítulo os diversos elementos que entraram em choque e ocasionaram o que veio a chamar-se de Questão Religiosa na história nacional. Tentarei, também, localizar esses elementos dentro do seu contexto universal, visto que esse conflito não teve lugar somente no Brasil, mas por toda a Cristandade.

Muitos são os elementos que entraram nessa luta. Entretanto, em sentido geral, podia ser definido que o conflito foi, de um lado, uma colisão do galicanismo, jansenismo, liberalismo, maçonaria, deísmo, racionalismo e protestantismo, todos vagamente "aliados" contra o conservantismo e ultramontanismo da Igreja Católica do Século XIX.

---

1 Júlio Maria, *op cit., passim;* Costa, *História das Idéias,* pp. 92-94; Pereira, *Conflitos,* pp. 47-62; Thornton, *op. cit.*, pp. 35-54.

ESTRATÉGIA PARA MANTER O CLERO DEPENDENTE DE SALÁRIOS ADICIONAIS, FORNECIDOS PELO GOVERNO VIA CARGOS DE CONFIANÇA

O Galicanismo

Galicanismo é um termo que descreve várias teorias desenvolvidas na França concernentes às relações da Igreja Católica francesa, assim como do Estado francês, com o papado. Do ponto de vista religioso, o galicanismo significava que a Igreja e o Clero franceses se outorgavam direitos próprios, independentes de Roma. Do ponto de vista do Estado, os reis franceses afirmavam ter recebido seus poderes diretamente de Deus, e que seus poderes temporais estavam fora da jurisdição papal. Essas teorias foram desenvolvidas contra as pretensões teocráticas dos papas da idade média. Pelos idos da Reforma, essas teorias foram incorporadas na "Declaração do Clero Francês", da autoria do Bispo Jacques Benigne Bossuet (1627-1682), publicada em 1682.

O Clero francês, em suma, declarou em 1682 que o poder temporal dos reis era independente do papado, que as antigas liberdades da Igreja Católica francesa eram sagradas, que o Conselho Geral estava acima do papa, e que a autoridade do ensino infalível da Igreja pertencia aos bispos e ao papa conjuntamente[2]. Bem ligado ao galicanismo estava o conceito de "padroado", isto é, o direito do rei de recolher dízimos e nomear os bispos. Isto, entretanto, não era a única feição dessa teoria eclesiástica francesa.

Variados graus de padroado sobre a Igreja tinham existido na Cristandade entre governantes locais, do quinto século em diante. Entretanto, o seu conceito mais moderno isto é, de que o padroado é um poder ou um privilégio concedido pela Santa Sé a um rei, apareceu no século dezesseis. O padroado foi concedido pelo papa aos reis portugueses e espanhóis, entre outros, outorgando poderes sobre os negócios da Igreja nos territórios dalém mar desses monarcas. Estudiosos da questão religiosa no Brasil são impelidos a assinalar que as fraquezas da Igreja Brasileira do século XIX podem ser explicadas, em parte, em função de séculos de direito de padroado sobre a igreja colonial, exercido pela Coroa portuguesa.

Os reis de Portugal, como patrocinadores da atividade missionária em suas colônias, tinham recebido certos direitos (outorgados por Leão X em 1514, e por Júlio II em 1550) em relação à coleta de dízimos e o direito de padroado sobre a Igreja nos territórios conquistados aos "infiéis"[3]. Desde que tais direitos tinham sido concedidos à casa portuguesa de Avis, e mais tarde à casa de Bragança, os imperadores brasileiros, como herdeiros diretos desta, exigiram e assumiram o padroado sobre a Igreja Brasileira. O Papa Leão XII desejoso de reconhecer esse direito, assim o fez, pela sua Bula *Proeclara portugaliae algarbiorum que regum* de 15 de maio de 1827, a qual o Parlamento brasileiro imediatamente rejeitou, sob a teoria galicana de que o direito de padroado era inerente à soberania e não precisava de reconhecimento papal[4].

Deve ser destacado que o problema do padroado também existia nas nações latino-americanas de língua espanhola[5]. Por toda a América de língua espanhola, inúmeras Sés

2 *New Catholic Encyclopedia* (15 vols. New York: McGraw-Hill Book Co. 1967), VI, pp. 262-266.
3 *Ibid.*, X, pp. 1113-1116; Dornas Filho, *op. cit., passim.*
4 Thornton, *op. cit.*, pp. 66-67; *Anais da Câmara dos Deputados do Império do Brasil*, outubro 16, 17 e 29 de 1972. Daqui em diante citados como *Anais da Câmara Imperial.*
5 J. Lloyd Meecham, *op. cit., passim.*

que vagaram permaneceram não preenchidas por anos: bispos e arcebispos foram encarcerados e deportados; núncios e internúncios foram rejeitados e, às vezes, deportados; a propriedade da Igreja foi, freqüentemente, confiscada[6].

Os conflitos brasileiros entre Estado e Igreja, examinados à luz dos problemas religiosos das nações americanas de língua espanhola, parecem quase que moderados, e as relações entre as duas instituições, quase que amigáveis. O direito de padroado era exigido como direito seu pelos imperadores brasileiros e provavelmente teria continuado incontestado pelos ultramontanos, a não ser quando os galicanos brasileiros começaram a dar a esse direito uma interpretação mais lata do que tinha na sua forma original, no século XVI. Em alguns casos, as atitudes galicanas brasileiras baseavam-se no mais recente conceito pombalino do padroado português.

O direito de padroado da Coroa portuguesa assumira um aspecto mais vigoroso durante os dias do Rei Dom José I (1750-1777), através das ações do Marquês de Pombal, que estabelecera em Portugal a política dos "monarcas esclarecidos" da época. Com o auxílio dos jansenistas portugueses, Pombal expulsou os Jesuítas do reino e das colônias, modificando radicalmente o sistema educacional português e introduzindo conceitos galicanos do controle do Estado sobre a Igreja, que excediam qualquer coisa que a Santa Sé jamais concedera à Coroa portuguesa. O jansenismo tornou-se uma poderosa força religiosa e política, tanto em Portugal como no Brasil[7].

O Jansenismo

O jansenismo, como é amplamente conhecido, foi o nome dado à tentativa de reforma e reavivamento dentro da Igreja Católica, no século XVII, baseada nos preceitos religiosos de Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), Bispo de Ypres. Esse movimento, depois da morte de Jansen, foi liderado na França por seus discípulos Antoine Arnaud e Pasquier Quesnel.

Jansen tentara reformar a Igreja Católica, sugerindo a mudança da sua teologia do tomismo para o augustianismo. De certo modo, Jansen reagia também contra o protestantismo, se bem que muitos dos seus ensinamentos religiosos fossem muito parecidos com os de João Calvino, especialmente em questões que lidavam com a predestinação. Como Calvino, antes dele, Jansen acreditava que o homem, a fim de ser salvo, tinha de passar por um processo de "conversão", mas que essa conversão dependia da vontade de Deus ou do seu capricho. Acreditava, ainda, que o homem era irremediavelmente dependente de Deus e, a despeito de quantas boas ações tivesse praticado, ainda assim não alcançava justificação. A justificação era um processo gradual que requeria uma relação pessoal entre o homem e Deus. O processo de crescimento para conhecer a Deus, de acordo com Jansen, exigia, entre outras coisas, a leitura diária da Bíblia. No entanto, porque Jansen também acreditava na sucessão apostólica, sustentava que esta relação íntima entre o homem e o Criador só podia ser obtida por meio da Igreja Católica.

---

6 *Ibid.*
7 Thornton, *op. cit.*, pp. 20-21.

Jansen se opôs ferozmente aos jesuítas. Suas idéias religiosas tinham sido adquiridas na Universidade flamenga de Louvaina a qual, no tempo em que lá estudou (1602), encontrava-se no meio de um violento debate entre os escolásticos, dirigidos pelos jesuítas, e os augustinianos, dirigidos por Michael Baius.

O jansenismo foi perseguido na França por Luís XIV. Por incitação dos jesuítas, o rei obteve uma bula papal contra essa escola teológica. A Bula *Unigenitus dei filius* (1713), do Papa Clemente XI (1700-1721), anatematizou 101 proposições jansenistas e, entre outras coisas, desferiu um golpe mortal na leitura popular da Bíblia[8].

A teologia de Jansen deu entrada em Portugal durante o século XVII, como nos informa a Irmã Thornton. Entretanto, não se "mostrou abertamente" até os dias do Marquês de Pombal. O Primeiro-Ministro Pombal, na sua luta para estabelecer o controle do Estado sobre a Igreja, utilizou os jansenistas portugueses[9].

Os jansenistas portugueses, como os franceses antes deles, desejavam reformar a Igreja e combater os jesuítas dentro da mesma, mas não aceitavam o conceito de uma separação de Roma. Para eles era suficiente controlar a Igreja nacional, defendendo o direito do rei de conceder o *placet* (isto é, o direito de aceitar ou rejeitar todas as bulas e encíclicas), protegendo-se, assim, contra outras bulas semelhantes à *Unigenitus* que pudessem vir ser lançadas, de modo fulminante, diretamente contra eles. Ainda assim, eram bastante tolerantes para com o protestantismo, a ponto de permitirem que um ministro protestante se sentasse com eles, como membro da Real Mesa Censória, que era a versão pombalina da antiga Mesa de Censura Inquisitória[10].

O jansenismo alcançou o Brasil por intermédio de diversos padres e prelados educados em Coimbra. O mais influente desses clérigos, Dom José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), era parente de Pombal, bem como do principal conselheiro do Primeiro-Ministro na reforma do currículo da Universidade de Coimbra, Dom Francisco de Lemos de Farias Pereira Coutinho (1735-1822). Como Bispo de Olinda (1799-1806), Dom Azeredo Coutinho estabeleceu o Seminário de Olinda (1800), cujo quadro de professores trouxe da sua velha universidade em Portugal[11].

O jansenismo, afirma o Professor Léonard, no seu estudo *O Protestantismo Brasileiro*, tinha três importantes aspectos que influenciaram o catolicismo brasileiro e prepararam-no para receber amigavelmente os missionários protestantes: pregava austera piedade, amor à Bíblia e independência de Roma. Para Léonard, que escreveu de um ponto de vista

---

8 *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Editada por James Hastings. (13 vols.; New York: Scribner, 1928), II, 476-481; *New Catholic Encyclopedia,* VII, 820-824.

9 Thornton, *op. cit.*, pp. 21-22. Para um mais detelhado e recente estudo sobre o regalismo português e reformas religiosas, educacionais e políticas de Pombal, veja-se Tarcísio Beal, "As Raízes do Regalismo Brasileiro," *Revista de História,* nº 108, São Paulo, outubro-dezembro 1976, pp. 321-340.

10 Moreira, Eduardo. *Vidas Convergentes.* (Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958) pp. 54-56.

11 Thornton, *op. cit.*, pp. 41-44.

12 Léonard, *O Protestantismo Brasileiro,* pp. 38-40; Diogo Feijó, *Demonstração da Necessidade da Abolição do Celibato Clerical pela Assembléia Geral do Brasil e da Sua Verdadeira Competência nesta Matéria, pelo Deputado. . .* 2ª edição. (São Paulo: Tip. King, 1887). A primeira edição apareceu em 1828. Cumpre observar que, de acordo com Mons. Paulo Florêncio da Silveira, apenas vinte padres brasileiros estudaram em Coimbra entre 1770 e 1830. Devido a esse pequeno número, Mons. Silveira ar-

protestante, o jansenismo, em vez de ser uma influência desmoralizante, tendia a ser, no Brasil, tão reformista e revivificador como tinha sido na França e em Portugal. Salienta que o movimento religioso em Itú, São Paulo, foi um exemplo desse revivescimento jansenista[12].

Além disso, continua Léonard, o chamado "Catecismo de Montpellier", de autoria de Charles-Joachim Cólbert, largamente adotado no Brasil, tinha predisposto o clero brasileiro, e a população literata, ao conceito da leitura diária da Bíblia, assim como a outras idéias neo-protestantes. O metodista Daniel P. Kidder (1838-1840), notando como era largamente usado no país, sugeriu que o mesmo fosse adotado, juntamente com a Bíblia, como texto de leitura nas escolas públicas de São Paulo[13].

A sugestão de Kidder foi aproveitada pelos editores protestantes do Rio de Janeiro, Eduardo e Henrique Laemmert. Ainda em 1892 os editores Laemmert publicavam o catecismo da Diocese de Montpellier destinado ao "ensino da doutrina cristã aos escolares do Brasil e de Portugal"[14].

É muito interessante notar este sentimento quase ecumênico que existia entre jansenistas e protestantes no Brasil. A antiga literatura e a correspondência protestantes claramente exemplificam isso. Um caso que serve de exemplo, foi a cordialidade que existiu entre o Padre Antônio Diogo Feijó e o metodista Daniel P. Kidder. As visitas que este fez a Feijó foram vividamente descritas no seu livro, *Sketches of Residence and Travels in Brazil*[15].

É digno de nota que a afinidade que existia entre o Padre Feijó e o missionário metodista foi extensiva a outros protestantes. Em 1836 como Regente do Império, Feijó, que em 1828-29 apoiara o projeto de lei que expulsava do Brasil os frades ultramontanos estrangeiros, deu ordem ao ministro plenipotenciário brasileiro em Londres, o Marquês de Barbacena, para entrar em contato com os Irmãos Morávios e convidá-los a virem para o Brasil a fim de catequizar os índios[16].

---

gumenta que o jansenismo não estava tão difundido no Brasil como alguns historiadores afirmam. Parece, entretanto, que Mons. Silveira deixou de levar em conta, como a Irmã Thornton fêz, que os dois mais influentes seminários no Brasil (Olinda e Rio de Janeiro) tinham os seus corpos docentes compostos de jansenistas. Mons. Paulo Florêncio da Silveira, *História Elesiástica do Brasil* (Rio: Editorial Vozes Limitada, 1955), pp. 266-267.

13 Léonard, *O Protestantismo Brasileiro*, pp. 36-37.

14 *Ibid.*, p. 37; para um breve esboço da vida do Bispo Colbert, veja-se *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences des lettres et des arts par une societé de savants e de gents de lettres.* (31 vols.; Paris: H. Lamirault e Cie., Editeurs, s.d.). XI, 895.

15 Daniel P. Kidder, *Sketches of Residence and Travels in Brasil, Embracing Historical and Geographical Notices of the Empire, and Its Several Provinces by...* (2 vols.; Philadelphia: Sorin & Ball, 1845), I, pp. 165-169. O leitor encontrará essa obra em português sob o título *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil...* Compreendendo *Notícias Históricas e Geográficas do Império e de Diversas Províncias.* Trad. Moacir N. Vasconcelos (São Paulo: Livraria Martins Editora, 1969).

16 Naquela época os Irmãos Morávios eram famosos pelo trabalho que fazia entre os índios da América do Norte, trabalho este que foi totalmente destruído pela insana fúria dos pioneiros americanos. Veja-se Marie J. Kohnoya, "The Moravians and Their Missionaries. A Problem in Americanization," *The Mississippi Valley Historial Review*, XIX, dezembro de 1932. Para nosso grande pesar, os livros de Atas morávios de 1836, da *Trust Society for the Fortherance of the Gospel*, estão desaparecidos. Esses documentos foram destruídos durante um ataque aéreo alemão, em maio de

Uma vez mais, deve-se destacar que esta experiência de afinidade entre protestantes e jansenistas e liberais de todos os matizes não era única na América Latina. Incidentes idênticos tiveram lugar em outros países latino-americanos. Por exemplo, dois companheiros de Simon Bolívar tornaram-se vice-presidentes da Sociedade Bíblica Americana (ABS) em 1832. Chamavam-se Joaquim Mosquera (1787-1877) e Francisco de Paula Santander (1792-1842), exilados, por um tempo, nos Estados Unidos. Mosquera foi presidente de Nueva Granada (Colômbia), em 1830, e Santander ocupou o mesmo posto de 1832 a 1837. Santander foi vice-presidente da ABS até 1840 e Mosquera até 1849[17].

Joaquim Mosquera era irmão de Dom Manuel José Mosquera, Arcebispo de Bogotá. Durante o período em que Mosquera e Santander serviram respectivamente como presidente e vice-presidente de Nueva Granada (1832-1837), apesar de vice-presidentes de uma organização notoriamente protestante, ambos continuaram a louvar a Santa Sé, enquanto lutavam pelo direito de padroado da Igreja[18].

Tais contatos amistosos, no entanto, dificilmente ocorreriam entre protestantes e "ultramontanos".

O "Ultramontanismo"

É difícil estabelecer exatamente a data em que entrou no Brasil o tipo de pensamento que, no século XIX, se chamou de "ultramontanismo". Ultramontanismo foi um termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma ("do outro lado da montanha"), ou que defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos. Pelos idos do século XV, o mesmo veio a ser utilizado como descrição daqueles que se opunham às pretensões da Igreja Galciana[19]. No entanto, no século XIX o dito termo reapareceu, dessa vez descrevendo uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja Católica e sua reação aos excessos da Revolução Francesa.

Essa reação católica tinha se caracterizado pela reafirmação do escolasticismo, pelo restabelecimento da Sociedade de Jesus (1814) e por uma série de encíclicas, bulas, alocuções e constituições que foram fulminantemente lançadas contra o que a Igreja considerava serem elementos errôneos e tendências perigosas dentro da religião e da

---

1941, quando os escritórios daquela sociedade, localizados à rua Fetter Lane, nº 32, em Londres, foram totalmente destruídos. Uma busca pelos registros morávios restantes, feita por C. W. Schooling, bibliotecário daquela Sociedade, trouxe à luz apenas uma breve nota sobre o assunto: "que um comunicado foi recebido do Governo Imperial Brasileiro endereçado à Igreja Morávia, em 1836, solicitando que enviassem missionários para o Brasil, mas ao que estavam com grande pesar, impossibilitados de atender". Sou muitíssimo grato a C. W. Schooling, Bibliotecário da *Trust Society for the Furtherance* of the Gospel, 5 Muswell Hil, Londres, pela informação acima que me foi transmitida por carta, com data de 4 de dezembro de 1964.

17 Henry Otis Dwight. *The Centennial History of the American Bible Society*. (New York: The McMillan Co., 1916), pp. 81, 544-545.

18 Dwight, *op. cit.*, p. 77.

19 Para uma relação das bulas, outorgando o direito de padroado aos reis de Portugal, consulte-se P. Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal*, 3ª ed. (Lisboa: União gráfica, 1958), pp. 195-204.

sociedade civil. Esses escritos culminaram em 1864 com a Encíclica *Quanta cura* e o "Sílabo dos Erros", anexo à mesma. Portanto, a grosso modo, pode-se dizer que o ultramontanismo do século XIX colocou-se, não apenas numa posição a favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado, mas também contra uma série de coisas que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja. Entre esses "perigos" estavam o galicanismo, o jansenismo, todos os tipos de liberalismo, o protestantismo, a maçonaria, o deísmo, o racionalismo, o socialismo e certas medidas liberais propostas pelo estado civil, tais como a liberdade de religião, o casamento civil, a liberdade de imprensa e outras mais[20].

O choque entre o ultramontanismo e os outros "ismos" do século XIX era inevitável e ocorreu por toda a cristandade. Esse choque não foi característico de uma só nação e se passou tanto na Europa como nas Américas. A luta, às vezes, tomou a forma de guerra, especialmente na Itália, onde o liberalismo se misturou com as aspirações italianas de unificação política[21]. Pelo menos, em um país latino-americano (a Guatemala) as primeiras lutas entre o liberalismo e o ultramontanismo resultaram em guerra religiosa[22].

O ultramontanismo, entretanto, não encontrou no começo do século XIX um clima muito favorável no Brasil. Desde os dias de Pombal e da expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas colônias (1759), como já foi mencionado, os seminários portugueses e brasileiros haviam caído em mãos de jansenistas. Além disso, apesar de todas as precauções por parte das autoridades portuguesas, grandes quantidades de literatura revolucionária da França e dos Estados Unidos da América haviam entrado na colônia[23]. O escolasticismo quase que desaparecera do currículo das escolas brasileiras. O cartesianismo e o ecletismo tinham tomado seu lugar[24].

O ultramontanismo foi algo que cresceu vagarosamente no Brasil e, em geral, através da influência estrangeira. Às vezes, idéias ultramontanas eram trazidas por clérigos importados da Europa, outras vezes eram trazidas para cá por clérigos brasileiros educados no continente europeu. Não pretendemos traçar aqui o aparecimento do ultramontanismo no Brasil. No entanto, cumpre ressaltar que vários clérigos que tomaram parte na Constituinte (1823), e depois foram eleitos para o Parlamento, de 1826 em diante, tinham a tendência

---

20 Raymond Corrigan, S. J. *The Church and the Nineteenth Century* (Milwaukee: Bruce, 1938), pp. 175-183; E.E.Y. Hales, *Pio Nono, A Study in European Politics and Religion in the Nineteenth Century*. (New York: P. J. Kennedy & Sons, 1954), pp. 258-259, 273-275, 325-326; Kenneth Scott Latourette. *Christianity in a Revolutionary Age*. (7 vols; New York: Harper and Row, 1958), I, pp. 278-279.

21 George Macaulay Trevelyan, *Garibaldi and the Making of Italy*. (London Longmans, Green and Co., 1911), *passim;* também pelo mesmo autor *Garibaldi and the Thousand*. (London: Nalson, 1920), *passim*.

22 Mary P. Holleran, *Church and State in Guatemala*. (N. Y., Columbia University Press, 1949), pp. 128-144; Chester Lloyd Jones, *Guatemala Past and Present*. (Minneapolis; The University of Minnesota Press, 1940), pp. 41-46.

23 Carlos Rizzini, *Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense*. (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957), pp. 98-110.

24 Costa, *op. cit.*, pp. 94-99, 117-120.

de se tornarem mais conservadores, ao passo que a Igreja e o papado iam sendo atacados pelos jansenistas e galicanos de todos os matizes[25].

O ultramontanismo, bem como o tomismo e o escolasticismo, eventualmente voltaram ao Brasil. Os mais ilustres mestres do escolasticismo e tomismo na primeira parte do século XIX, como nos informa João Cruz Costa, foram o padre português Patrício Muniz (1820-1871) e o italiano Mons. Gregório Lipparoni, que haviam estudado em Roma[26]. Cumpre ressalvar, entretanto, que o ultramontanismo do Padre Muniz não era intransigente. Sabemos, por exemplo, que ele foi um bom amigo do missionário protestante Dr. Robert Reid Kalley, a quem procurou converter ao catolicismo[27].

O Padre Muniz, poderia ser dito, era um tipo diferente dos ultramontanos em geral. Tanto Sílvio Romero como o Padre Leonel Franca indicaram que o padre nada sabia do escolasticismo se bem que fosse professor do mesmo[28]. Outros ultramontanos, no entanto, não se demonstraram tão pacientes para com os hereges à maneira do Padre Muniz, ou para com os heterodoxos dentro da Igreja.

Entre os ultramontanos nos primeiros dias do Império, dois foram de grande influência como publicistas. Esses foram os Padres Luís Gonçalves dos Santos e William Paul Tilbury. O primeiro, cognominado "Padre Perereca", foi talvez o mais vocífero dos primeiros ultramontanos no Brasil. Entrou em violentas disputas com o Padre Feijó sobre o projeto legislativo que daria permissão aos padres brasileiros de se casarem. O Padre Perereca atacou Feijó com termos insultantes, aos quais Feijó revidou à mesma altura[29].

O jansenista Feijó não foi o único a sofrer os insultos do Padre Perereca. Os missionários protestantes, seus amigos também, foram alvo da afinadíssima pena do padre jornalista. Os ataques deste contra os protestantes foram provocados pelo Padre Tilbury e seu amigo James Andrews[30].

Resultante da campanha de Tilbury e Andrews, o Padre Luís Gonçalves dos Santos, em estilo século XIX, escreveu três livros contra os metodistas. A terminologia desses era

---

25 Pe. Júlio Maria, *op. cit.*, pp. 137-147; Costa, *op. cit.*, pp. 123-124; Thornton, *op. cit.*, pp. 17-18.
26 Costa, *op. cit.*, pp. 120-122.
27 Rocha, *Lembranças do Passado*, II, pp. 84, 136, 151, 166-169, 291-292.
28 Costa, *op. cit.*, pp. 120-121.
29 Padre Luis Gonçalves dos Santos, *O Celibato Clerical e Religioso Defendido dos Golpes da Impiedade e da Libertinagem dos Correspondentes da Astréia, Com Um Apêndice em Separado do Sr. Padre Feijó.* (Rio: 1827), também pelo mesmo autor *A Voz da Verdade da Santa Igreja Católica, Confundido a Voz da Mentira do Amante da Humanidade Para Sedativo da Efervecência Casamenteira dos Modernos Celibatários.* (Rio: 1829) também a resposta do Padre Diogo Antônio Feijó, *Resposta às Parvoices, Absurdos, Impiedades e Contradições do Sr. Padre Luís Gonçalves dos Santos na Sua Obra Intitulada "Defesa do Celibato Clerical Contra o Voto em Separado do Padre Diogo Antônio Feijó".* (Rio: 1827), citado por Augusto Victorino Sacramento Blake, *Dicionário Bibliográfico Brasileiro Pelo Doutor...* (7 vols. Rio: Tip. Nacional, 1883), II, p. 174 e V, pp. 413-414.
30 O Padre William Paul Tilbury (? -1862) era um clérigo católico inglês que emigrara para o Brasil e aqui mudara de nome para Guilherme Paulo. Tilbury, com o auxílio de outro inglês chamado James Andrews (alegadamente um ex-protestante convertido ao catolicismo), tomara como sua responsabilidade (1838-1839) ler todas as publicações missionárias protestantes em inglês em busca de notícias sobre o trabalho metodista no Brasil. Os dois traduziam todas as notícias que encontravam e as publicavam nos jornais do Rio de Janeiro, provocando assim violenta reação entre os ultramontanos.

WWW.FACEBOOK.COM/PARTIDODOSCRISTEROS/POSTS/882207072192828

tão insultante quanto a que tinha sido usada contra o Padre Feijó[31]. O Padre Tilbury também entrou na liça com o Padre Perereca e os dois juntos escreveram um trabalho intitulado *Antídoto Católico*[32].

Tanto o Padre Tilbury como o Padre Perereca têm o crédito de terem sido quase que os primeiros a atacar a maçonaria no Brasil. Em 1826 Tilbury publicou *Exposição Franca Sobre a Maçonaria*[33]. A contribuição do Padre Perereca foi em forma de uma série de cartas publicadas nos jornais do Rio contra a maçonaria e o *Despertador Constitucional*, jornal maçônico da época[34].

O Padre Tilbury foi também o clérigo inglês responsável pela mudança de opinião da legislativa de São Paulo que pretendia aceitar a oferta de Kidder, de centenas de Bíblias que seriam adotadas como material de leitura nas escolas públicas daquela província. O Bispo de São Paulo, ex-aluno da Universidade de Coimbra, Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, que também era membro da legislativa provincial, votou a favor da aceitação da dádiva[35]. No entanto, recebendo comunicação do Padre Tilbury que essas eram Bíblias protestantes "falsas", aparentemente assim informou a legislativa paulista e o projeto foi engavetado[36].

Outros nomes de ultramontanos de influência que aparecerão mais tarde neste estudo deveriam também ser mencionados. Esses são o Dr. José Soriano de Sousa (1833-1895), e o Senador Cândido Mendes de Almeida (1818-1881).

Ao mesmo tempo que o ultramontano Soriano de Sousa restabelecia no Brasil as bases filosóficas e teológicas do tomismo[37], o Senador Cândido Mendes de Almeida,

---

31 Pe. Luis Gonçalves dos Santos, *Desagravos do Clero e do Povo Católico Fluminense; ou Refutação das Mentiras e Calúnias do Impostor que se Entitula Missionário do Rio de Janeiro, e Enviado Pela Sociedade Metodista Episcopal de New York Para Civilizar e Converter ao Cristianismo os Fluminenses.* (Rio: I. P. da Costa, 1837): *O Católico e o Metodista; ou Refutação das Doutrinas Heréticas que os Intitulados Missionários do Rio de Janeiro, Metodistas de New York Tem Vulgarizado Nessa Corte.* (Rio: I. P. da Costa, 1838).

32 Pe. Guilherme Paulo Tilbury, *Antídoto Católico Contra o Veneno Metodista, ou, Refutação do Segundo Relatório do Entitulado Missionário do Rio de Janeiro.* (Rio: I. P. da Costa, 1839). Apenso a esse volume vinha a *Análise do Anúncio do Vendedor de Bíblias* do Padre Luís Gonçalves dos Santos.

33 Pe. Guilherme Paulo Tilbury, *Exposição Franca Sobre a Maçonaria Por Um Ex-maçon Que Abjurou a Sociedade.* (Rio: Tip. Imperial e Nacional, 1826). O único exemplar dessa obra que vimos foi localizada no *Archivio Segreto Vaticano.*

34 Luís Gonçalves dos Santos, *Antídoto Salutífero Contra o Despertador Constitucional.* (Rio: 1825), citado por Blake, *op. cit.*, V. p. 413

35 Vasco Smith de Vasconcelos, *História da Província Eclesiática de São Paulo.* (São Paulo: Of. Gráficas de Saraiva S.A., 1957), pp. 63-65.

36 Kidder, *op. cit.*, I, pp. 321-327. Cumpre observar que o tradutor brasileiro do trabalho de Kidder comentou um sério erro traduzindo a expressão (descrevendo Tilbury) *an English Catholic priest residing at Rio*, como "um sacerdote anglicano residente no Rio de Janeiro" como se Tilbury tivesse sido um vigário anglicano. Esse erro levou o professor Émile-G. Léonard, que leu Kidder em português apenas, a criar a teoria que esse alegado "padre anglicano" acreditava que a única versão correta da Bíblia era tradução inglesa do "Rei Tiago". Kidder, *Reminiscências*, II, p. 272; Léonard, *O Protestantismo Brasileiro*, p.44.

37 José Soriano de Sousa, *A Religião do Estado e a Liberdade de Cultos* Recife; Tip. da Esperança, 1867); *Princípios Sociais e Políticos de Santo Agostinho.* (Recife: 1866); *Pluralidade dos Cultos.* (Recife: 1867); *Compêndio de Filosofia, Ordenado Segundo os Princípios e Métodos do Dr. Angélico S. Tomás de Aquino.* (Recife: 1867); Carta ao... *Conselheiro Zacarias de Góis e Vasconcelos sobre a*

brilhantemente, lutava contra o galicanismo através de seu estudo de quatro volumes sobre as legislações portuguesas e brasileiras. Nesse trabalho, estabeleceu toda a base jurídica da disputa entre ultramontanos e a Coroa pelos direitos tradicionais da Igrega[38].

Os ultramontanos brasileiros não lutaram sozinhos. Tiveram grande ajuda da parte dos núncios e internúncios bem como das ordens religiosas estrangeiras que, pouco a pouco, foram voltando para o Império: os lazaristas em 1827, os capuchinhos em 1862 e os jesuítas em 1866.

Entre os internúncios, o mais vigoroso pregador do ultamontanismo foi Mons. Gaetano Bedini (1846-1847) que se tornou notório pelos seus sermões contra casamentos mistos entre os colonos alemães em Petrópolis, e por suas críticas públicas, feitas a Dom Pedro II, por não ir este à missa tão freqüentemente quanto seus antepassados[39].

Entre os ultramontanos estrangeiros que mais influenciaram a formação de várias gerações de ultramontanos brasileiros, encontramos os lazaristas que, em 1821, fundaram o Colégio Caraça, em Tejuco (Diamantina hoje) em Minas Gerais[40]. Vários lazaristas franceses foram importados para lecionar no mencionado colégio[41].

Os jansenistas, galicanos e liberais de todos os matizes se revoltaram contra a volta dos frades estrangeiros. O Deputado Bernardo Pereira de Vasconcelos foi um dos primeiros a protestar contra esse retorno e apresentou uma "indicação" propondo que se recomendasse ao governo a execução das leis que, "para sempre", tinham abolido no Império do Brasil a Sociedade de Jesus. Vasconcelos foi secundado por Raimundo José da Cunha Matos, que dizia estarem os jesuítas voltando ao país, a convite do Gabinete, e que esses jesuítas estavam regressando disfarçados em capuchinhos e lazaristas[42].

Na legislatura seguinte, em 1828, depois da queda do Nono Gabinete, um projeto de lei foi introduzido por Antônio Francisco de Paula e Sousa proibindo a entrada de todas as ordens religiosas estrangeiras no Império. Durante os debates em torno desse projeto, ficou bem claro que o mesmo pretendia a expulsão de todas as fontes de ultramontanismo da nação, pois todos os ultramontanos eram acusados de serem "jesuítas" a fim de que a

---

Necessidade de Organizar-se Um Partido Católico. (Recife: 1874); *Considerações Sobre a Igreja e o Estado Sob o Ponto de Vista Jurídico, Filosófico e Religioso.* (Recife: 1874), citado por in Blake, *op. cit.*, V, p. 210.

38 Cândido Mendes de Almeida, *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno em suas Relações com o Direito Canônico*, (4 vols. Rio: 1866-1873), in Blake, *op. cit.*, II, pp. 36, Veja-se também Cândido Antônio Mendes de Almeida, *O Senador do Império Cândido Mendes de Almeida* (1818-1881) (Rio: C. Mendes Junior, 1943); Pereira *Conflitos*, pp. 223-226.

39 Para o lado católico da polêmica, veja-se "Mgr Internuncio-Colonia , Tedesca di Petropoli. . . stato dei cattolici per l'unione di Protestanti, discorso fatto ai catolici nella seconda sua gitá, attachi e meneggi dei Protestanti per il discorso". ASVSS, Anno 1846-47, Rubrica 7, Fascículo 8. . . Para o lado protestante da mesma, veja-se Thomas Ewbank *Life in Brasil; or, A Journal of a Visit to the Land of the Cocoa and the Palm.* (New York: Harper & Brothers, 1856), pp. 268, 393 e 403; Roberto Avé-Lallemant, *Viagem Pelo Sul do Brasil.* Traduzido por Teodoro Cabral. (Rio: Inst. Nacional do Livro, 1953); p. VII; João Gomes da Rocha (ms) "A Summary of Events in Dr. Kalley's life", p. 624. Adiante citado como "Summary of Events".

40 Augusto de Lima Junior, *Fundador do Caraça* – (Rio: Jornal do Comércio Rodrigues & Cia. 1948), *passim.*

41 *Anais da Câmara*, 17 de maio de 1828.

42 *Ibid.*, 9 de novembro de 1827.

lei pombalina de 1759 pudesse ser usada contra eles. Os deputados liberais estavam prontos a deportar todos os frades estrangeiros. Paula e Sousa acusou-os de estar "perturbando a ordem estabelecida, espalhando idéias absolutas e idéias transmontanas". O Deputado Cruz Ferreira atacou os frades lazaristas do Colégio Caraça, chamando-os de "inimigos de todas as luzes do século". O Deputado Cunha Matos alcunhou-os de "muito inúteis e muito prejudiciais". Bernardo Pereira de Vasconcelos exigiu que os frades fossem punidos por andarem disfarçados, ensinando o ultramontanismo, e acrescentou textualmente: "talvez que a pena de morte seja um tanto rigorosa; mas eu ofereceria a das galés perpétuas". José Lino Coutinho era mais generoso: admitiria a entrada de frades no Império, conquanto esses viessem dos Estados Unidos da América ou da Inglaterra, "desses países constitucionais" como ele os chamou, e acrescentou: "não falo desses frades irlandeses de idéias ultramontanas, nem nestes que têm vindo da França, estes frades de idéias de absolutismo"[43].

Dom Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, juntamente com Dom Marcos Antônio de Sousa (1771-1842), Bispo do Maranhão, gladiou contra os vários projetos anti-frades. Como podia o Brasil admitir a entrada de indivíduos de todas as religiões, perguntou Dom Marcos, e, ao mesmo tempo, proibir a entrada de clérigos católicos[44]?

O Padre Diogo Antônio Feijó, como era de se esperar, colocou-se ao lado dos liberais e contra os frades estrangeiros de idéias ultramontanas. Apresentou um projeto, secundado pelo Padre José Bento Leite Ferreira de Melo e Miguel José Reinault, pelo qual todos os frades estrangeiros residindo fora dos conventos seriam presos e mandados de volta para os mesmos[45].

Os debates no Parlamento sobre a presença de frades estrangeiros no Brasil continuaram por muito tempo[46]. Em face do que foi debatido na Câmara durante esse período, diríamos que o consenso entre os jansenistas, galicanos de todas as espécies e liberais, no Parlamento brasileiro, era que o ultramontanismo – representado pelas ordens religiosas estrangeiras – não deveria ser importado e, se já estivesse no Império, deveria ser confinado aos conventos e nunca lhe ser permitido "contaminar" o povo com "idéias absolutistas". O Deputado baiano José Lino Coutinho expressou, em poucas palavras, o que os liberais desejavam: "O Brasil, Sr. Presidente, precisa de estrangeiros que lhe venham trazer a indústria e as artes", disse ele, o que devemos "é dar à mocidade uma educação de verdadeiros católicos mais livres de preconceitos; devemos ensinar-lhes a religião de Jesus Cristo e não a hipocrisia"[47]. Por essa razão, Coutinho se opunha à importação de frades e exigia outro tipo de imigração para o Brasil.

Julgando pelo restante deste estudo, a história do Brasil, a começar desse período (1828), presenciou uma luta contínua, por parte dos ultramontanos, para conquistarem o poder e estabelecerem seu controle sobre a Igreja Brasileira, luta esta que, no final, eles

43 *Ibid.*, 17 de maio de 1828.
44 *Ibid.*
45 *Ibid.*, 11 de junho de 1828.
46 Ibid., 19 e 30 de maio, 10, 11, 21, 23 de junho de 1828. Os exemplos aqui são numerosos demais para serem todos citados.
47 *Ibid.*, 17 de maio de 1828.

venceram. Essa luta, deve ser reiterado, não ocorreu apenas no Brasil. A mesma ocorreu em toda a América Latina e na Europa sob a liderança de Pio Nono.

No Brasil, o ultramontanismo quase que totalmente conquistou o poder sobre a Igreja. Essa vitória foi em parte alcançada quando os bispos conseguiram o direito de suspender qualquer clérigo "ex-informata conscientia" (Decreto nº 1.911 de 28 de março de 1857), sem que o clérigo afetado pudesse apelar para a Coroa, bem como quando obtiveram o controle dos Seminários. O Imperador inadvertidamente auxiliara o ultramontanismo. Com o seu desejo de obter para o país um clero mais bem educado, mandou para a Europa um grande número de seminaristas brasileiros que absorveram idéias ultramontanas nos seminários da França e da Itália. Ao voltarem ao Brasil, esses jovens em pouco tempo conquistaram posições de liderança dentro da Igreja. Muitos deles chegaram a bispo em pouco tempo. A verdade é que, pelos idos do Primeiro Concílio do Vaticano (1869-1870), todos os bispos brasileiros e seus colegas latino-americanos (48 ao todo) eram ultramontanos e se juntaram à maioria que defendeu o projeto que estabelecia a infalibilidade do Papa[48]., Já em 1870, os ultramontanos dominavam o clero brasileiro, tendo, de há muito, suplantado o jansenismo e o catolicismo liberal de todos os tipos.

De certo modo o presente estudo tenta documentar e analisar a grande porfia que houve entre os ultramontanos brasileiros e os liberais de toda a sorte de 1850 a 1875. Nessa luta, o Partido liberal, com o auxílio de conservadores galicanos, tentou manter o controle da Igreja que, cada vez mais, se tornava ultramontana. Do outro lado, enquanto lutavam contra os ultramontanos, esses mesmos políticos procuravam implementar legislação que protegesse os direitos dos imigrantes heterodoxos, bem como legislação desse tipo, já anatematizados por Pio IX no seu "Sílabo dos Erros". A presença do liberalismo nessa luta, não pode ser ignorada.

O Liberalismo

O impacto do liberalismo no começo do século XIX, no Brasil, já foi mais do que adequadamente estudado por vários autores[49]. No entanto, cumpre esclarecer que alguns aspectos do liberalismo, analisados neste estudo, têm sido negligenciados pelos estudiosos do assunto, ou seja, a influência de Richard Cobden, John Bright e, de certo modo, de Lord John Russell no pensamento brasileiro em meados do século. Mais ainda, como já indicado, o presente estudo pesquisa os detalhes da luta do liberalismo brasileiro em favor da imigração, da completa liberdade de religião, do casamento civil e, eventualmente, da separação entre a Igreja e o Estado.

---

48 Charles S. Beirne, S. J. "Latin American Bishops of the First Vatican Council, 1869-1870. *"The Americas,* janeiro de 1969, pp. 265-280.

49 Richard Graham, *Britain and the Onset of Modernization in Brazil,* 1850-1914. (Cambridge: The University Press, 1968), pp. 232-276; Nelson Nogueira Saldanha, *História das Idéias Políticas no Brasil.* (Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968), pp. 67-126; e por último Thornton, *op. cit.* p. 35.

O termo "liberalismo" cobre um sem-número de conceitos. Sob essa expressão genérica apareceram vários grupos defensores do livre-arbítrio em todas as esferas, unidos ao redor de um conceito – um conceito de "progresso" e da emancipação do homem – a maior parte, emancipação da classe média. O termo, em geral, significava uma crença difusa no valor do indivíduo, e na convicção de que a base de todo o progresso era a liberdade individual. Mais ainda, que o indivíduo deveria ter o direito de exercer sua liberdade ao máximo, conquanto não viesse a infringir a liberdade dos outros. O liberalismo também aceitava a utilização dos poderes do Estado com o propósito de criar condições através das quais o indivíduo pudesse, livremente, crescer e expressar-se [50].

Idéias liberais tinham chegado primeiro ao Brasil vindas da França, por meio de jornais e livros importados para a colônia diretamente ou, em segunda mão, via Portugal, importadas por estudantes brasileiros em Coimbra e por portugueses liberais que se refugiaram na colônia, fugidos do Chefe de Polícia Pina Manique e da reação portuguesa contra a Revolução Francesa [51].

A segunda fase do liberalismo brasileiro (século XIX) foi influenciada pelo pensamento liberal inglês, como seria natural, em face da tremenda influência inglesa sobre Portugal e Brasil, influência essa tanto econômica como militar e política. Esse período começou cerca de 1808, depois que a corte portuguesa refugiou-se no Brasil e abriu os portos do país ao comércio internacional. Essa fase da influência britânica já foi amplamente estudada e documentada, de modo que não requer repetição neste estudo. Não somente as idéias liberais, as mercadorias inglesas, como o sistema inglês do bipartidarismo e o parlamentarismo foram todos importados para o Brasil e aceitos como a última criação da sabedoria humana [52].

O público português esteve exposto ao pensamento inglês pela presença das tropas e de negociantes ingleses em Portugal. Os brasileiros, igualmente, sentiram a influência dos diplomatas, dos negociantes e da marinha de guerra ingleses. Além disso, ambos os públicos entraram em contato com o pensamento britânico pelos incansáveis esforços do brasileiro Hipólito José da Costa Pereira Furtado de Mendonça (1774-1823). Maçom, protegido de Frederick Augustus, Duque de Sussex, Hipólito da Costa fundou em Londres o jornal, em português, denominado *Correio Brasiliense*. Por quinze anos (1808-1823), bombardeou tanto o Brasil como Portugal com idéias novas, desde a discussão de métodos agrícolas e descrição de novas e maravilhosas máquinas de invenção

50 Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism.* Trad. Mary Morris (London: Faber & Gwyer Limited, 1952); Walter Lyone Blease, *A Short History of English Liberalism.* (New York: Putnam' Sons, 1913); Irene Collins, *Liberalism in Nineteenth – Century Europe.* (London: Routledge and K. Paul, 1957).

51 Costa, *op. cit.*, p. 57. Para uma descrição semelhante do Brasil dos fins do século dezoito, veja-se Rizzini, *op. cit.*, pp. 92-110.

52 Manuel de Oliveira Lima, *Dom João VI no Brasil, 1808-1821.* (3 vols. Livraria José Olímpio Editora, 1945): Alan K. Manchester, *British Preeminence in Brazil Its Rise and Decline.* 2ª reimpressão. (New York: Octagon Books, 1972); Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil.* (Rio: Livraria José Olímpio Editora, 1948); Leslie Bethel, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade. Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869.* (Cambridge: The University Press, 1970); Graham, *op. cit.*, pp. 252-276; Costa, *op. cit.*, pp. 60-64 e Thornton, *op. cit.*, pp. 27-31.

→ GRÃO-MESTRE DA GRANDE LOJA DA INGLATERRA
WWW.FACEBOOK.COM/TRINCHEIRAMORAL/POSTS/893205197743789

inglesa, até os novos conceitos científicos, econômicos, políticos e filosóficos da Gran-Bretanha [53].

À vista do acima exposto, não é de modo algum surpreendente ver-se que o pensamento liberal britânico foi facilmente importado e assimilado pelos intelectuais brasileiros. Como Graham destacou, o ensaio *On Liberty* (1859) de John Stuart Mill revelou-se especialmente empolgante, pois que nesse tinha desenvolvido o argumento de que a única razão que o Estado tem para restringir o indivíduo, visa impedi-lo de infringir a liberdade de outro. J.S. Mill foi muito citado, no Brasil, naquela época [54].

Deve-se notar que a presença do liberalismo foi, até certo ponto, mais pronunciada nas nações de língua espanhola do que no Brasil. Nesses países o liberalismo entrou em conflito com o conservantismo católico e o ultramontanismo, muito antes dos conflitos que ocorreram nas províncias de Pernambuco e Pará, entre 1872 e 1875 [55].

Demais, deve-se observar que, no Brasil, como em outras partes, a maçonaria foi um dos grandes veículos da divulgação do liberalismo. Por esta razão, e por ter sido ela ostensivamente a causa da luta entre os bispos e a Coroa (1872-1975), cumpre fazer aqui um pequeno histórico das maçonarias portuguesa e brasileira.

A Maçonaria

A bibliografia maçônica no Brasil tende a produzir mais retórica e emoção do que fatos históricos. Entre os maçons brasileiros, o escritor mais prolífico é o polemista Araci Tenório de Albuquerque. Entretanto, outros autores poderiam ser citados, tais como Adelino de Figueiredo Lima, Jorge Buarque Lyra e A. Campos Porto [56], assim como Tito Lívio Ferreira e Manuel Rodrigues Ferreira. O trabalho conjunto destes dois últimos, *A Maçonaria na Independência Brasileira,* é o mais interessante dos estudos maçônicos brasileiros publicados durante a passada década [57].

---

53 Rizzini, *op. cit., passim.*

54 Graham, *op. cit.*, p. 253.

55 Veja-se, entre outros, Raúl Ferrero Rebagliati, *El liberalismo peruano: Contribuición de una historia de las ideas; ensayo texto y notas.* (Lima: Biblioteca de escritores peruanos, 1958); Atilio García y Mellid, *Proceso al liberalismo argentino.* (Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1957); Hilário Medina *et al. El Liberalismo y la reforma en Mexico por. . .* (México, D.F.: Universidade Nacional Autônoma de México, 1957); Raúl Mejia Zuñiga, *El liberalismo mexicano en el siglo XIX.* (México: Secretaria de Educación Pública, 1963). Juan Antonio Solari; *Generaciones laicas argentinas; hombres de la Ley 1420 y el liberalismo.* (Buenos Aires: Bases Editorial, 1964). A bibliografia desse assunto é bem extensa.

56 Araci Tenório de Albuquerque, *A Maçonaria e a Inconfidência Mineira.* (Rio: Editora Espiritualista, 1958); *A Maçonaria e a Independência do Brasil.* (Rio: Editora Espiritualista, 1959); Adelino de Figueiredo Lima. *Nos Bastidores do Mistério.* 3ª edição 1958; Jorge Buarque Lyra, *A Maçonaria e o Cristianismo,* 3ª edição. (Rio: Gráfica Tupy Ltd., 1953); Fr. Dr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M., *A Maçonaria no Brasil. Orientação Para Católicos.* 4ª edição (Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1961), p. 9.

57 Manuel Rodrigues Ferreira e Tito Lívio Ferreira, *A Maçonaria na Independência Brasileira* (2 vols. São Paulo: Gráfica Biblos, 1962).

Entre os autores não maçônicos, dois nomes de destacam: Frei Dr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M., que estudou a maçonaria do ponto de vista católico, e Eduardo Carlos Pereira, um ministro presbiteriano, que também escreveu contra aquela organização [58].

É por demais óbvio que a historiografia brasileira aproveitaria muito com um estudo erudito da maçonaria nacional, que desapaixonadamente pesquisasse todos os aspectos daquela organização e no que, tanto de bom como de mau, se tem constituído a sua contribuição para a história brasileira. A tarefa é difícil porque os registros maçônicos só estão à disposição dos maçons. Até aqui a maçonaria brasileira não produziu historiadores proeminentes, com exceção talvez do pernambucano Mário Melo Carneiro do Rego, que não era um escritor desapaixonado [59].

A primeira notícia escrita que se teve no estrangeiro sobre o estabelecimento da maçonaria no Brasil, foi o manifesto de 1832, publicado no *Masonic World-Wide Register*, redigido por José Bonifácio de Andrada e Silva. Nesse manifesto, Bonifácio afirmou que as lojas brasileiras tinham sido fundadas em 1801 e 1802, respectivamente no Rio e na Bahia, e tinham-se filiado à Grande Loja francesa [60].

O Padre Kloppenburg relata que, em 1804, a Grande Loja portuguesa enviou um emissário para obter a filiação e a lealdade das lojas brasileiras. O emissário português, entretanto, não foi bem sucedido na sua missão, contudo, conseguiu fundar no Rio duas outras lojas de filiação portuguesa. Outras lojas de rito francês foram também estabelecidas na Bahia (1807-1813) e em Pernambuco (1809), mas essas, que eram puramente revolucionárias, tornaram-se inativas depois do fracasso da revolução de 1817 [61].

A maçonaria brasileira tem sido atormentada por dissensões desde a sua fundação. Essas dissensões foram, a princípio, entre republicanos radicais e monarquistas, num tempo em que o rito "moderno" francês era dominante [62]. Esse rito tinha sido formulado em 1786 pelo Grande Oriente da França e, em si mesmo, representava um sincretismo de diversos outros (criados pela fortíssima imaginação francesa) com o Rito Escocês dos "Maçons Antigos, Livres e Aceitos" [63].

O envolvimento maçônico nos acontecimentos que conduziram à independência do Brasil, parece-me ter sido corretamente delineado por Sérgio Correia da Costa. O Príncipe Dom Pedro, que estava cônscio do poder da maçonaria e do sentimento republicano

---

58 Kloppenburg, *op. cit., passim;* Eduardo Carlos Pereira, *A Maçonaria e a Igreja Cristã.* (São Paulo: Livraria Independente Editora, 1945).

59 Mario Melo, *Frei Caneca.* (Recife: 1933); *A Maçonaria e a Revolução Republicana de 1817.* (Recife: 1912) *A Maçonaria no Brasil. Prioridade de Pernambuco.* (Recife: 1909) citados por Thornton, *op. cit.* pp. 274-281.

60 Robert Freke Gould, *et al., A Library of Freemasonry Comprising Its History, Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, etc. And Concordant Orders of Royal Arch, Knights Templar, A.A.S. Rite, Mystic Shrine With Other Important Masonic Information of Value to the Fraternity Derived from Official and Standard Sources Throught the Word From the Earliest Period to the Present Time.* (5 vols.; London: The John C. Yorston Publishing Co., 1906), IV, pp. 188-189.

61 Kloppenburg, *op. cit.*, pp. 15-16.

62 Lima, *op. cit.*, p. 134.

63 Henry Wilson Coil, *Coil's Masonic Encyclopedia.* (New York: Macoy Publishing and Masonic Supply Co. 1961), p. 544.

generalizado no país, uniu-se à mesma a fim de controlá-la, afirma Costa. A maçonaria brasileira, naquele tempo, estava dividida em duas facções rivais, a de Joaquim Gonçalves Ledo e a de José Bonifácio de Andrada e Silva.

Duas organizações maçônicas existiam então: o "Grande Oriente", formado em 28 de maio de 1822 e o "Apostolado da Nobre Ordem dos Cavaleiros da Santa Cruz", formado cinco dias depois, a 2 de junho de 1822. Tanto José Bonifácio como Gonçalves Ledo pertenciam às duas organizações. A primeira era dominada pelos republicanos, a segunda (apesar de Rito Carbonário) era conservadora.

Segundo Costa, o Príncipe Dom Pedro, primeiramente, filiou-se ao Apostolado, e só mais tarde (a 13 de julho de 1822) uniu-se ao Grande Oriente. De fato, o Grande Oriente tinha convidado José Bonifácio para ser seu Grão-Mestre a fim de que atraísse o Príncipe para suas fileiras [64].

De uma maneira ou de outra, é fato por demais conhecido que José Bonifácio persuadiu Dom Pedro a fechar o Grande Oriente como perigosa organização republicana,e exilou do Brasil seus membros. Do outro lado, o Grande Oriente revidou acusando o Apostolado de estar tramando o assassínio do Imperador. Num gesto inesperado, o Imperador fechou também o Apostolado [65].

Há uma tradição oral, entre os maçons brasileiros, que o Imperador Dom Pedro I, antes de ser forçado a abdicar do Trono, foi submetido a um julgamento maçônico, depois do que foi "devidamente punido". Este autor não encontrou ainda nenhuma evidência documentária de que isto tenha acontecido. Alguma verdade parece haver nessa tradição. Alguns autores chegam a afirmar que o Imperador foi forçado a abdicar pelas maquinações das Lojas Maçônicas que tinha fechado [66].

Em 1832, depois da abdicação de Dom Pedro I, o Grande Oriente do Brasil reiniciou seus trabalhos. Nesse mesmo ano, o Rito Escocês dos "Maçons Antigos, Livres e Aceitos" foi introduzido no Brasil por intermédio de uma carta de autorização belga. Espalhou-se muito rapidamente. Descobre-se que em 1867, por exemplo, 56 das 73 lojas que compunham o Grande Oriente do Lavradio (mais adiante citadas neste estudo como "a loja monárquica") tinham adotado o Rito Escocês. Entre as outras lojas do Grande Oriente, uma tinha adotado o Rito Adoniramita (uma loja germânica na Colônia Dona Francisca, em Santa Catarina) e somente 16 lojas mantinham, ainda, o Rito Francês Moderno [67]. Presentemente o Rito Escocês é seguido por 90% das lojas maçônicas brasileiras [68].

A introdução do Rito Escocês foi mais um passo para o afastamento do radicalismo político. A ala revolucionária republicana foi sobrepujada pela influência do novo Rito, uma mudança que, em si mesma, tinha algumas implicações filosóficas. O republicanismo,

---

64 Sergio Corrêa da Costa, *As Quatro Coroas de D. Pedro I.* 3ª ed. (Rio: Graf. Record Editora, 1968), pp. 42-52.
65 Lima, *Nos Bastidores,* pp. 149-150, 162-165.
66 Costa, *op. cit.*, pp. 57-58; Barroso, *op. cit.*, pp. 130.
67 *Folhinha Maçônica para o Ano de 5865, Contendo Quadros da LL: do Gr: Or: do Bras: ao Val: do Lavradio etc.* (Rio: Eduardo e Henrique Laemmert, 1867), pp. 27-33.
68 Kloppenburg, *op. cit.*, pp. 3.

outra vez, reapareceria dentro da maçonaria brasileira nos fins da década de 1860, mas então já não era o republicanismo francês "vermelho". Era fortemente influenciado pelo republicanismo norte-americano, que foi mais tarde sincretizado com conceitos positivistas.

Note-se que a maçonaria representou uma das primeiras tentativas para formar-se uma irmandade ecumênica de pessoas de todas as religiões. Pedia-se apenas que o maçon declarasse crer em Deus, chamado o "Supremo Arquiteto do Universo", visto como a palavra "Deus" tem uma conotação cristã e a maçonaria devia ser accessível aos seguidores de todas as religiões [69].

Esse "ecumenismo" da maçonaria foi um dos aspectos que mais perturbou os ultramontanos, especialmente ao tempo da Contra-Revolução[70]. Ainda mais, esse grande medo do que chamo de "ecumenismo"[71] estava também patentemente presente na bula do Papa Clemente XII, *In eminenti apostolatus specula,* datada de 28 de abril de 1738. Nessa bula o papa atacou o que ele chamou de "associações altamente suspeitas" que costumam chamar-se maçons, nas quais "se congregam homens de todas as religiões e todas as seitas, sob aparência de honestidade natural", mas cujos desígnios reais eram provavelmente maus. O Papa Clemente XII então proibiu todos os católicos de se filiarem ou, de qualquer maneira, de ajudarem essas sociedades [72].

Treze anos mais tarde (18 de maio de 1751), Benedito XIV voltou ao assunto na sua bula *Providas romanorum pontificum.* Nessa, claramente declarou que entre as proibições e condenações mais graves, da acima mencionada bula anti-maçônica do seu antecessor, a mais grave era que "nas tais sociedades e assembléias secretas, estão filiados indistintamente homens de todos os credos; daí ser evidente a resultante de um grande perigo para a pureza da religião católica"[73].

Sem ser indevidamente severo, podia-se dizer que, considerando-se a terrível arma que as nações católicas tinham nas mãos, a saber, a Inquisição, a posição do papado contra a maçonaria redundou (em termos modernos) em um *overkill.* Os processos inquisitoriais contra a maçonaria portuguesa, a espanhola e a italiana apenas impeliram aquela organização, nesses países, a um maior movimento secreto de resistência, e deixou-a aberta à infiltração de elementos extremamente radicais. Este foi particularmente o caso da Itália, onde não pôde ser formado um Grande Oriente autorizado resultando na aparição da Carbonária. Desde então, o papado não mais teve de contender com homens tementes

---

69 Esse ecumenismo da Maçonaria a princípio era extensivo apenas aos Cristãos. Passou-se muito tempo antes que os primeiros judeus e outros não-cristãos fossem admitidos à fraternidade. Ver Jacob Kartz, *Jews and Freemasonary in Europe,* (1723-1939). Trad. Leonard Oschry. (Cambridge: Harvard University Press, 1970), *passim.*

70 Padre Francisco Xavier Gautrelet, S. J., *A Franc-Maçonaria e a Revolução pelo...* Trad. de Francisco d'Azeredo Teixeira d'Aguilar, Conde de Samodães (3 vols. Pôrto; Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1874) II, pp. 7-21.

71 Cumpre ressalvar que o termo "ecumenismo" está sendo usado aqui num sentido genérico para descrever o *sentimento* de irmandade, entre os homens de persuassões religiosas diferentes. Ecumenismo hoje em dia significa um acordo formal entre diversas igrejas cristãs.

72 Do texto em português da bula *In eminenti,* citada por Kloppenburg, *op. cit.,* pp. 317-318.

73 Do texto em Português da bula *Providas romanorum pontificum,* citada por Kloppenburg, *op. cit.,* pp. 318-320.

LOJA EM QUE FOI INICIADO THOMAS JEFFERSON, "FOUNDING FATHER" DOS EUA

a Deus e cumpridores da lei, diletantes especuladores filosóficos, mas com uma sociedade secreta, extremamente radical, de homens detestadores de Roma e da Monarquia, ajuramentados para destruir Roma e toda sorte de "tirania" por qualquer meio disponível, no mais das vezes, pela espada [74].

O seguinte ponto de interesse, no tocante à maçonaria, seria seu caráter "revolucionário", especialmente o da maçonaria francesa.

A qualidade característica da maçonaria francesa, em geral, era tão aristocrática, relata Coil, que durante a Revolução, seu Grão-Mestre era o Duque de Orleans. Esse cavalheiro, inteiramente amedrontado com o Reino do Terror, mudou o nome para *Citoyen Egalité*, e publicou notas nos jornais repudiando toda ligação com a maçonaria e o Grande Oriente, os quais na mente dos revolucionários estavam ligados à realeza e à nobreza. Isto, naturalmente, não o livrou de perder a cabeça na guilhotina [75].

É verdade que quase todos os enciclopedistas, os precursores filosóficos da Revolução, evidentemente ligaram-se à maçonaria. Em 1776 a "Loja Nove Irmãs" foi fundada pelo astrônomo Joseph Jérome Lefrançais de Lalande, o filósofo Denis Diderot, os matemáticos Jean de Rond d'Alambert e o Marquês Pierre Simon de Laplace, apenas para citar alguns dos luminares franceses que lhe pertenceram. O grande acontecimento dessa Loja, entretanto, teve lugar quando o próprio Voltaire, já com 84 anos de idade, foi iniciado nela pouco antes de sua morte [76].

É fato notório que a Revolução destruiu a maçonaria francesa pré-revolucionária. O Grande Oriente francês entrou em recesso. As lojas de Paris, como foi assinalado acima, eram inteiramente aristocráticas, e seus mestres, eleitos *ad-vitam*, eram membros da nobreza. Quase todos eles foram executados. Durante a Revolução somente três lojas parisienses conseguiram permanecer abertas. Pode-se bem supor que essas foram lojas da classe média, que tomaram um aspecto revolucionário.

Em 1795 o Grande Oriente francês ressuscitou com apenas 18 lojas que tinham sobrevivido ao Reino do Terror. Pelos idos de 1804, o Grande Oriente começara a prosperar novamente, no entanto, tornou-se extremamente adulador de Bonaparte, e veio a ser o veículo para a divulgação do "republicanismo" bonapartiano. Dividiu-se em duas organizações, ambas controladas pelos Bonapartes: a) o Supremo Concílio do Rito Escocês dos "Maçons Antigos, Livres e Aceitos", cujo Grão-Mestre foi Luiz Bonaparte, e b) o Grande Oriente, que nomeou tanto a Luiz como a José Bonaparte, bem como ao Marechal Joaquim Murat para seus mais altos cargos [77].

---

74 Para uma série de documentos da Carbonária veja-se Kloppenburg, *op. cit.*, pp. 304-316; (Giuseppe Bartoldi) *Memoirs of the Secret Societies of the South of Italy, Particularly the Carbonari. Translated from the Original M.S.* (London: Murray, 1821); Giuseppe Leti, *Carbonaria e massoneria nel risorgimento italiano: saggio di critica storica* (Bologna: Forni, 1966); Augusto Pierantoni, Ed., *I carbonari dello Stato pontificio ricercati dalle inquisizione austriache nel regno Lombardo-Veneto, 1817-1825. Documenti Inediti.* (2 vols. Roma: Soc. Editrice Dante Alighieri, 1910. A bibliografia no assunto é bem extensa.

75 Coil, *op. cit.*, p. 255.

76 *Ibid.*, p. 258; Lima, *Nos Bastidores*, p. 213.

77 Coil, *op. cit.*, pp. 258-259.

Assim, as lojas maçônicas portuguesas, bem como as lojas brasileiras filiadas às Grandes Lojas francesas, não eram verdadeiramente revolucionárias (em termos de 1789), mas apenas instrumentos do programa expansionista de Napoleão. Deste modo, não é nada surpreendente descobrir-se que, em 1808, um grupo maçônico português, formado por ex-exilados, cooperou com Junot e foi até o extremo de presentear o comandante francês com um projeto constitucional para Portugal semelhante à Constituição do Grão-Ducado de Varsóvia [78]. Além disso, também não causa surpresa encontrarem-se agentes franceses e norte-americanos, partidários de Napoleão, envolvidos com a revolução pernambucana de 1817, dirigida pela maçonaria [79].

A maçonaria nos países protestantes foi também facilmente controlada pelo Estado. Era uma coisa natural que a irmandade cooperasse com o Estado onde não era perseguida. A constituição maçônica exigia que o maçon fosse um cidadão cumpridor da lei. Na segunda recomendação da Constituição de Anderson intitulada "Do Magistrado Civil supremo e subordinado" lê-se como segue:

> Um maçon é súdito pacífico dos poderes civis onde quer que resida ou trabalhe, e nunca se envolve em complôs e conspirações contra a paz e o bem-estar da nação, nem se comporta indevidamente para com os magistrados inferiores[80]...

É digno de nota que, de acordo com Gould, dois Grandes Orientes apareceram em 1831 no Brasil: o de José Bonifácio (Grande Oriente nº 1) que Gould chamou "despótico" e outro (Grande Oriente nº 2) que era, segundo afirma, "democrático". Em 1833 o Visconde de Jequitinhonha recebeu uma carta de autorização do Supremo Concílio Belga e formou uma terceira organização, um Supremo Concílio Escocês de 33º grau. Entretanto, por volta de 1835, tal era a dissensão dentro da maçonaria brasileira que a mesma se dividiria em dois Grandes Orientes e quatro Supremos Concílios. Para confundir ainda mais a questão, a Grande Loja da Inglaterra começou a dar cartas de autorização a lojas de língua inglesa no Brasil. Já em 1842, o Grande Oriente nº 2 uniu-se com o Supremo Concílio nº 2 e abertamente rejeitou o Rito Moderno francês.

Em 1860 o *Masonic World-Wide Register* arrolava 130 lojas brasileiras. Naquele mesmo ano, a 30 de setembro, o Grande Oriente nº 2 e o Supremo Concílio nº 1 eram dissolvidos e extintos por decreto imperial. Desta forma o original Grande Oriente (nº 1) absorveu todos os outros e tornou-se o único Grande Oriente do Brasil. Essa união forçada entre maçons liberais-republicanos e os conservadores não durou muito. Em 1863, o Grande Oriente Brasileiro dividiu-se novamente. Os dois novos Grandes Orientes tomaram os nomes das ruas onde suas respectivas Grandes Lojas estavam localizadas: 1) O Grande Oriente do Vale do Lavradio (Conservador) sob a liderança do

---

78 Araújo, *op. cit.*, pp. IV-VI.

79 Alfredo Carvalho, *Aventuras e Aventureiros no Brasil.* (Rio: Emp. Gráfica Editora, 1929), pp. 17-292; Oliveira Lima, *"Notas Biográficas e Documentárias"*, apensas à *op. cit.*, do Padre Muniz Tavares, p. 375; J. A. Ferreira da Costa, "Napoleão I no Brasil. Tentativa de Evasão do Prisioneiro de Santa Helena Concertado entre os Emigrados Franceses nos Estados Unidos e os Agentes da Revolução Pernambucana de 1817", RIAGP, Vol. X, nº 57, 1903, pp. 197-217.

80 Coil, *op. cit.*, p. 142.

Barão de Cairu, e 2) o Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, sob a direção do liberal-republicano Dr. Joaquim Saldanha Marinho; que foi seu Grão-Mestre de 1864 até 1883[81].

No entanto, em geral, as lojas filiadas às duas Grandes Lojas adotavam o Rito Escocês, que na Alemanha, sob a hegemonia de Frederico, o Grande (1712-1786), tinha-se tornado um instrumento dos reis prussianos. Esse rito, na Prússia, havia-se dedicado aos princípios monárquicos. Como já foi esclarecido, o Rito Escocês entrou no Brasil vindo da Bélgica, e as lojas belgas tinham sofrido forte influência prussiana [82].

O programa da maçonaria brasileira conservadora, como se deduz deste estudo, parece ter sido: a) conservar a nação unida a qualquer preço, usando o Trono como seu ponto de apoio; b) controlar a Igreja, conservando-a liberal, dominada pela Coroa, com um clero não educado e sobretudo, não ultramontano; e c) lutar pelo "progresso" do Brasil por meio do desenvolvimento da educação leiga, da expansão do conhecimento científico e técnico (não estorvado pela teologia) e da importação de imigrantes "progressistas" e tecnicamente educados, dos Estados Germânicos, da Inglaterra e de outras nações protestantes. Este programa, se foi ou não "tramado" e claramente arquitetado pela maçonaria brasileira, torna-se-á bem claro nos capítulos seguintes.

Dever-se-ia notar que os irmãos Ferreira, em sua obra de dois volumes, escoraram-se muito pesadamente no estudo de Bernard Faÿ sobre a maçonaria e a revolução intelectual do século XVIII [83].

A tese de Faÿ, como os irmãos Ferreira, a interpretaram, era de que a Revolução Francesa tinha sido uma trama britânica levada a efeito com a participação ativa de Benjamim Franklin, com o declarado propósito de destruir a França. Baseados na interpretação acima, os Ferreiras chegaram à conclusão de que a luta entre a maçonaria conservadora (a "Loja Azul") de José Bonifácio, e a maçonaria republicana (a "Loja Vermelha") fora uma continuação desta trama britânica para obter ascendência sobre todo o mundo através da sua própria forma de maçonaria. Essa "Loja Azul" brasileira, de acordo com os Ferreiras, era um movimento monarquista cruel, que destruiu à espada todas as aspirações "democráticas" republicanas, representadas nos grandes levantes durante a Regência (1832-1845), tais como a revolta de Cuiabá, a Revolução do Pará e a Guerra dos Farrapos no Rio Grande do Sul. Essas revoltas, afirmam os Ferreiras, foram, não apenas lutas políticas, mas uma guerra entre duas filosofias maçônicas opostas[84].

A tese dos Ferreiras, a despeito de sua conexão com o fantasmagórico complô maçônico-hanoveriano para destruir a França e estabelecer a hegemonia inglesa por todo o mundo, fortifica nosso ponto de vista acima citado, de que a transferência da maçonaria brasileira do Rito Francês para o Escocês tinha em si uma inferência filosófica profunda e uma total mudança de programa.

---

81 Gould, *op. cit.*, IV, pp. 188-189. Escolhi a versão de Gould porque dá um relato imparcial das lutas da maçonaria brasileira. Dr. Kloppenburg faz uma descrição semelhante à mencionada acima, mas não tão clara. Veja-se Kloppenburg, *op. cit.*, pp. 23-24.

82 Coil, *op. cit.*, pp. 275-277; Lima *Nos Bastidores*, pp. 132-133.

83 Berard Faÿ, *La franc-maçonnérie et la revolution intellectuelle du XVIII siecle.* (s. l: L'Imprimerie Folloppe, 1961); também do mesmo autor, *Revolution and Freemasonry.* (Boston: Little Brown and Co. 1935).

84 Ferreira, *op. cit.*, I, pp. 111-117, II, pp. 9-16.

→ "LA FRANCMASONERÍA Y LA REVOLUCIÓN INTELECTUAL DEL SIGLO XVIII" (EDIÇÃO ESPANHOLA DISPONÍVEL ONLINE)

O Rito Escocês colocou a Bíblia no altar maçônico. A Bíblia foi chamada a "regra da vida" e as reuniões começavam e terminavam com citações bíblicas, como ainda hoje é feito. Desse modo o Rito Escocês predispôs o seguidor da ordem maçônica a olhar para a Bíblia como algo especial, merecedor de respeito, e digno de ser propagado. Por esta razão não é surpreendente notar que os grandes defensores da Bíblia no Brasil, no século XIX, que protegeram os vendedores de Bíblias e travaram batalha contra os ultramontanos, em sua defesa, foram maçons, tais como Tito Franco de Almeida, Dr. Demétrio Ciríaco Tourinho, Francisco Gonçalves Martins (Visconde de São Lourenço), General José Inácio de Abreu e Lima, Visconde Vieira da Silva, José Tomás Nabuco de Araújo, Joaquim Saldanha Marinho e grande número de outros cujos nomes aparecerão no decorrer deste estudo.

A maçonaria brasileira dominante não era carbonária, bem como não o eram a francesa e a italiana. Entretanto, a presença, acima observada, de republicanos radicais e carbonários nos primeiros dias do Império, leva-nos à questão: até que ponto a carbonária e outros elementos estranhos estavam presentes nos distúrbios de orientação maçônica, que quase esfacelaram o Primeiro Império Brasileiro (1822-1831) e a Regência (1831-1840)? Esse é assunto que não tem sido estudado seriamente no Brasil, e do qual este autor não se diz possuidor de conhecimento especial. Entretanto, dever-se-ia destacar que Líbero Badaró (1798-1830) o italiano radical, editor do jornal anti-monárquico de São Paulo, *O Observador Constitucional* (1829-1830), muito provavelmente era carbonário. Badaró foi assassinado em novembro de 1830. Sustentava-se que seu assassínio fora levado a efeito por ordem do próprio Dom Pedro I. Outros afirmavam que fora assassinado por ordem da organização maçônica (criada por José Clemente Ferreira) leal à Monarquia, que se denominava "Colunas do Trono". A verdade acerca desta questão ainda está por ser elucidada[85].

Deve ser lembrado, também, o comentário feito por José Bonifácio, quando ordenou a prisão dos maçons republicanos, no qual se referiu, sem mencionar nomes, a representantes estrangeiros "protetores dos republicanos e carbonários". Entretanto, é impossível apurar essa alegada influência de carbonários na maçonaria brasileira antiga sem um estudo cuidadoso dos registros maçônicos.

Outro nome de estrangeiro que aparecerá umas poucas vezes neste estudo é o de Giuseppi Garibaldi. Assim, seria proveitoso indagar-se até que ponto o "Garibaldismo" poderia ter influenciado a Questão Religiosa.

O Garibaldismo

É por demais conhecido que Giuseppi Garibaldi (1807-1882), quando jovem, viveu no Brasil (1834-1838), onde combateu na *Guerra dos Farrapos*, nas províncias do Rio Grande do Sul e Santa Caratina [86]. Foi no Porto de Laguna, Santa Catarina, onde

85 Barroso, *op. cit.*, pp. 131-135.

86 Alfredo Varela, *História da Grande Revolução: O Ciclo Farroupilho no Brasil.* (Porto Alegre: Of.

encontrou Anita (1821-1849), com quem mais tarde se casou, e que foi sua fiel companheira em todas as suas primeiras batalhas pela unificação da Itália, até 1849, quando ela morreu em Comacchio, Ravena [87].

É notório que as façanhas de Garibaldi na Itália foram seguidas pelos jornais brasileiros. A imprensa brasileira ultramontana também freqüentemente apontava-o como um dos grandes inimigos da Igreja[88]. No entretanto, não podemos provar, de um modo ou de outro, que Garibaldi tivesse afetado diretamente a Questão Religiosa.

Porém, não há dúvida que muitos garibaldinos, especialmente padres e ex-padres, dirigiram-se para o Brasil, antes de 1870. O Internúncio Domenico Sanguigni ficou muito perturbado com a presença desses indivíduos. Escreveu ao Cardeal Antonelli a 20 de dezembro de 1866, informando-o de que muitos clérigos italianos, capuchinhos e jesuítas, estavam emigrando para o Brasil sem a autorização das suas ordens. O internúncio pediu ao Cardeal que tomasse medidas para impedir aquela emigração que, em geral, partia do porto de Nápoles. Esses eram "de má reputação, imorais e heréticos", escreveu o internúncio, e alguns deles eram até "seguidores de Garibaldi". Aqueles indesejáveis, continuou ele, somente serviam de mau exemplo para a clerezia local que, em geral, era "imoral e ignorante" [89].

Entre esses garibaldinos encontrava-se um ex-padre chamado Paulo Grande, que se apresentava como ministro protestante valdense, cuja carreira será discutida mais adiante. O fato interessante a respeito desse ex-padre é que formou congregações protestantes italianas que se reuniam no templo presbiteriano, no Rio de Janeiro, em São Cristóvão e São Francisco Xavier. Teriam sido esses protestantes italianos, membros dos grupos valdenses que em 1856 haviam emigrado para o Uruguai, a Argentina e para os Estados Unidos, que se teriam dirigido para o Rio? A história dos valdenses no Uruguai e na Argentina não indica que qualquer deles tivesse deixado suà comunidade [90]. Se esses italianos não eram valdenses, seriam emigrados garibaldinos? O tópico merece pesquisas mais profundas.

Gráfica da Livraria do Globo, 1933), *passim;* Walter Spalding, *Farrapos: História em Contos, da Revolução Farroupilha* (Porto Alegre: Edições Sulinas, s.d.), *passim; A Revolução Farroupilha. (História Popular do Grande Decênio Seguido das "Efeméride" Principais).* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939). *passim.*

87 Para um relato muito romantizado da vida de Anita Garibaldi, veja-se Lisa Sergio, *I Am My Beloved; the Life Of Anita Garibaldi.* (New York: Waybright and Telley, 1969).

88 Veja-se entre outros, *O Apóstolo,* Rio, 16 de junho, 1867 e 28 de fevereiro de 1868. Na bibliografia garibaldina brasileira, encontrei apenas um estudo sobre o garibaldismo, escrito por Fúlvio Padovani, cônsul italiano no Rio de Janeiro (1951), e é um trabalho muito decepcionante. E extremamente superficial, pois que apenas toca de leve na "tradição garibaldina" que existe principalmente na Itália. Veja-se Fúlvio Padovani, *Tradição Garibaldina.* (Rio: Tip. Magistral, Ltda., 1951), *passim.*

89 ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardial Antonelli, Rio, 20 de outubró de 1866, carta nº 1570, Ano 1867, Rubrica 251, Fascículo 1. Daqui em diante citada como Carta nº 1570.

90 N. Tourn, *I Valdesi in América.* (Torino: Unione Tipográfico Editrice, 1906); (P. Lauteret) *Les Vaudois dans l'Uruguay journal de la visite que leur a faite le Moderateur de l'eglise Vaudoise au moin d'aout 1869.* (Fignerol: Imp. de Joseph Chiantore, 1870); Waldo Luiz Villalpando *et al., Las Inglesias del Transplante. Protestantismo de imigracion en la Argentina* (por)... (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1890); Daniel P.Monti, *Presencia del Protestantismo en el rio de La Plata durante el siglo XIX.*(Buenos Aires: Editorial Aurora, 1969).

Garibaldismo, para muitos, queria dizer maçonaria. Ou seja, a maçonaria européia se integrando na brasileira.

Daí a pergunta a ser formulada: teria a maçonaria brasileira qualquer diferença da maçonaria européia? Para começar, parece-nos que nunca existiu uma "maçonaria européia", se com essa expressão se quer dizer uma estrutura monolítica dirigida por um só indivíduo ou por um grupo de indivíduos. A maçonaria européia abrangia todas as sortes de ideologias, indo desde os violentos carbonários e algumas lojas francesas ateístas, às lojas escocesas e inglesas, evangélicas, que entoavam salmos, louvavam a Deus e citavam a Bíblia. No Brasil, não há prova que os carbonários tivessem qualquer loja, a menos que pudéssemos chamar de loja carbonária a *O Apostolado* de José Bonifácio, que não o era. Como foi apontado anteriormente essa era uma loja monárquica e anti-republicana, mas que adotava o rito carbonário.

A maçonaria republicana brasileira por fim estabeleceu um *modus-vivendi* com a maçonaria monárquica por amor a conservar a nação unida. Por acordo comum, controlavam a Igreja brasileira através do governo, e não tinham questão com a mesma até o ponto em que os ultramontanos começaram a tomar a proeminência nos negócios da Igreja nacional. Nesse ponto, a maçonaria brasileira mostrou ser tão inimiga do ultramontanismo como as maçonarias européias de todos os tipos.

Quando o ultramontanismo brasileiro começa a eclipsar o catolicismo liberal (1860-1875) é que se encontra a maçonaria brasileira fazendo causa comum com os liberais, republicanos, protestantes e espíritas, em face do que esses grupos consideravam ser um inimigo comum, que os destruiria a todos, como estava fazendo com o catolicismo liberal em todo o mundo. A maçonaria brasileira, por causa de sua posição privilegiada, controlando tanto o partido Conservador como o Liberal, saiu à luta contra o ultramontanismo, no que veio a ser conhecido como a "Questão Religiosa". Obviamente, essa luta não foi entre a Igreja católica e o protestantismo. No entanto, como este foi o elemento catalítico da mesma, mereceria, aqui, um estudo especial.

O Protestantismo

O protestantismo, por causa de suas múltiplas seitas era uma espécie de enigma para o público brasileiro. Para complicar a questão, as várias seitas protestantes no Brasil, entre 1808 e 1875, a saber, o luteranismo, o anglicanismo, o metodismo, o congregacionalismo e o presbiterianismo, apresentavam-se de quatro ângulos diferentes e quase eqüidistantes: a) como "modernistas" indiferentes e irreligiosos; b) como moderadamente religiosos, mas pregadores do "progresso", da indústria e do comércio; c) como zelosos pregadores do Evangelho e distribuidores de Bíblias; e por fim; d) como místicos e fanáticos messiânicos.

Não se pode generalizar classificando esses grupos por origem nacional ou preferência sectária, porque em cada caso havia muitas exceções à regra. No entanto, a grosso modo, pode-se dizer que os grupos "a" e "b" eram principalmente representados pelos germânicos (alemães e suíços), negociantes ingleses e americanos, assim como alguns "colonos"

germânicos. O grupo "c" era representado pelos missionários evangélicos dos Estados Unidos, de Basiléia (Suíça) e por alguns capelães ingleses e germânicos, pelos missionários escoceses Richard Holden e Dr. Robert Reid Kalley, assim como pelos portugueses calvinistas seguidores deste último,

O grupo "d" confinava-se a um pequeno grupo de "colonos" germânicos, mas alguns protestantes brasileiros convertidos também tendiam para o messianismo e o misticismo.

O protestantismo, assim como o catolicismo, tinha também sentido o impacto da Revolução e da percepção recém-despertada, que o homem dos fins do século XVIII e do XIX tinha patenteado, buscando o sentido da vida por si próprio, independente de uma fé cega ou de conceitos religiosos preestabelecidos. A liderança do protestantismo liberal veio principalmente da Alemanha, mas o liberalismo religioso também encontrou forte eco na Inglaterra onde movimentos favoráveis ao pensamento teológico independente tinha predominado no século XVII, causando a aparição de diversos grupos dissidentes, muitos dos quais tinham, por fim, emigrado para as colônias inglesas na América[91].

O liberalismo propendia a polarizar ainda mais o protestantismo. Na Inglaterra o temor crescente do racionalismo e ataques à autoridade da Bíblia haviam produzido o "Movimento de Oxford", reavivalista. Como resultado desse movimento John Henry Newman (mais tarde Cardeal Newman), em busca de reafirmação de sua fé, convertera-se à Igreja Católica, que afirmava ter o poder de superar os conflitos interiores do descrente[92].

A chamada "Igreja Baixa" (Low Church) Anglicana, cuja teologia era mais protestante e evangélica, seguindo liderança de outros grupos evangélicos, tais como os batistas, metodistas e presbiterianos, foi ao extremo oposto e cegamente apegou-se às suas crenças dogmáticas básicas recusando aceitar qualquer ciência ou filosofia que não coincidisse com os ensinos bíblicos. Em espírito estes grupos eram muito semelhantes aos ultramontanos e a Pio IX. Como parte desta reação contra o racionalismo e a Revolução, criaram sociedades missionárias para pregar aos pagãos, e sociedades para espalhar a Bíblia, a qual apresentavam como "a palavra de Deus", imutável e inalterável[93].

O grupo que denomino "modernista" era, de fato, de teólogos liberais que, em face do racionalismo e da recém-encontrada fé do homem em si mesmo, procurava resposta para o dilema cristão diferente do tradicional. O liberalismo protestante, como já foi dito, remonta sua origem à Alemanha.

---

91 Olive M. Griffith, *Religion and Learning: a Study in English Presbyterian Thought From the Bartholomew Ejections (1662) to the Foundation of the Unitarian Movement*, (by). (Cambridge: The University Press, 1935); William P. Hutchinson, *The Transcendentalist Ministers; Church Reform in New England Renaissance*. (New Haven: Yale University Press, 1959), A.O.J. Cockshut, *The Unbelievers, English Agnostic Throught 1840-1890*. (London: Collins, 1964); N. A. Crowther, *Church Embattled: Religious Controversy in Mid-Victorian England*. (Hamden, Conn; Archon Books, 1970). A bibliografia neste assunto é extensiva.

92 Crowther, *op. cit.*, pp. 10-11.

93 Max Warren, "The Church Militant Abroad: Victorian Missionaries," *in The Victorian Crisis of Faith*. Ed. Anthony Symondson. (London: S.P.C.K., 1970), pp. 57-70; *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. Ed. Samuel Macauley Jackson. (13 vols; Grand Rapids: Baker Book House, 1959), VII, 406-408.

Na Alemanha, um dos primeiros teólogos protestantes liberais foi Friederich Daniel Ernst Schleirmacher (1760-1834), que rejeitou a importância primária do conhecimento e da ação prática baseada na fé. Fé, para ele, era "uma sensibilidade e um gosto pelo infinito... uma percepção intuitiva da existência universal de todas as coisas finitas".

Schleirmacher foi seguido por Albert Ritschl (1822-1889), que rejeitou a metafísica como instrumento legítimo da teologia. Pesquisou o "Jesus histórico" e definiu o "Reino de Deus" como a organização moral da comunidade de acordo com a vontade do Criador.

O "tema histórico" foi levado ainda mais adiante por Wilhelm Herrman (1846-1928), que sustentou que Deus "encontra" o homem na história; que, ao passo que uma pessoa se torna consciente de seu ambiente histórico, é levada à presença daqueles fatos que podem revelar Deus ao homem. Adolph von Harnack (1851-1930), por outro lado, foi o primeiro a utilizar instrumentos críticos e históricos para distinguir o que chamava "a verdadeira religião de Jesus", como algo distinto da religião acerca de Jesus. Acusou o apóstolo São Paulo de ter "pervertido" os ensinamentos de Cristo e de os ter transformado "na teologia complexa e torturada das Epístolas"[94].

Este tipo de pensamento teológico liberal apareceu no Brasil entre alguns vigários germânicos e capelães ingleses. Como será visto adiante, tal foi o caso do Dr. Jacob Daniel Hoffman, vigário luterano de Petrópolis. Foi também o caso do Rev. George Graham, capelão britânico no Rio de Janeiro. O presbiteriano Ashbel Green Simonton ficou estupefato com o liberalismo de Graham e com a sua conduta pessoal (Simonton deixou subentendido que Graham era um beberrão inveterado)[95]. Assim, quando o jornal ultramontano, *O Apóstolo*, acusou o protestantismo de ser a "porta para a infidelidade", citou teólogos alemães e suíços para provar que os protestantes negavam a divindade de Cristo e que, por essa razão, não eram o tipo de imigrantes que se devia permitir entrar no Brasil[96].

O grupo "b", de indivíduos moderadamente religiosos, mas pregadores do "progresso", era composto de negociantes ingleses, americanos e alemães. Esses estavam divididos em duas alas principais: 1) os que eram um tanto indiferentes à religião e opostos a qualquer sorte de proselitismo protestante, porque temiam que prejudicasse seus negócios; e 2) os que eram moderadamente religiosos, que serviam como agentes não remunerados das sociedades bíblicas; mas, acima de tudo, eram pregadores do "progresso", do livre comércio e do comercialismo. Estes dois tipos são mencionados por todo este estudo e o leitor facilmente os reconhecerá à proporção que apareçam através dos vários capítulos deste trabalho.

O segundo grupo acima mencionado era composto de estrangeiros protestantes de todas as nacionalidades. Uma coisa, entretanto, todos eles tinham em comum, quer fossem germânicos, britânicos ou americanos: do seu ponto de vista "progresso" (isto é, desenvolvimento técnico e industrial) era monopólio das nações protestantes, e constantemente espalhavam essa doutrina pelo Brasil a fora. Isto naturalmente, não foi algo que

94 Lloyd James Averill, *American Theology in the Liberal Tradition.* (Philadelfia: Westminster Press, 1967, pp. 34-46.
95 BFMPCUSA, Vol. 1 (sem número) A. G. Simonton to J. L. Wilson, Rio, 16 de agosto de 1859.
96 "O Protestantismo e a Incredulidade", *O Apóstolo*, Rio, 23 de junho de 1867.

ocorresse apenas no Brasil. Os britânicos, por muito tempo espalharam esse evangelho do "progresso" por toda a América Latina e entre as nações católicas européias.

Essa propaganda foi até certo ponto bem sucedida tanto na América Latina como na Europa. Na Europa, especialmente, causou impressão entre os católicos liberais. Assim, em 1875, encontra-se o economista belga Émile Louis Victor de Laveleye (1822-1892) professor de Economia na Universidade do Estado, em Liège, tomando a mesma posição dos profetas protestantes do "progresso", declarando que, quando se vêem latinos protestantes sobrepujando e ultrapassando os católicos germânicos, "aqueles latinos, mas protestantes; estes, germânicos, mas súditos de Roma; a religião e não a raça, portanto, é a causa da superioridade dos primeiros", concluia ele[97].

Laveleye era católico liberal, precursor de Max Weber, a quem tinha antecipado por um quarto de século ao destacar o que acreditava ser a relação entre o protestantismo e o capitalismo industrial que Laveleye chamou "progresso". O *Die Protestantische Ethic und der Geist der Kaputalismus* de Max Weber, publicado entre 1904-1905, tornou-se um ponto de controvérsia erudita. No entanto, muito antes de Weber ou de Laveleye, em 1862, já Aureliano Cândido Tavares Bastos expressava idéias semelhantes às daqueles, nas suas *Cartas do Solitário*[98]. Sob a influência da propaganda britânica e americana, Tavares Bastos insistira que a solução dos problemas econômicos e de desenvolvimento do Brasil se encontrava na importação maciça de imigrantes protestantes dos estados germânicos, da Inglaterra e dos Estados Unidos. Nesse ponto fora apoiado por diversos outros liberais brasileiros.

Se os escritores acima mencionados estavam ou não corretos na sua interpretação do protestantismo, não nos parece ser de importância para o estudo em mãos. O aspecto importante é que não somente Tavares Bastos, mas um grande número de brasileiros liberais aceitaram essa tese há muito sustentada pelos propagandistas protestantes[99].

O grupo "d", os místicos", formaram uma comunidade muito pequena no Brasil, mas sua aparição pode ter sido, em parte, responsável pelo afastamento de muitos liberais da idéia da imigração protestante como uma solução para o problema brasileiro. Esses místicos aos quais me refiro foram os chamados "Muckers", seguidores de uma pequena seita de cerca de duzentos alemães fanáticos. Dirigidos por uma "profetisa" chamada Jacobina

---

97 Emílio de Lavaleye, *Do Futuro dos Povos Católicos. Estudos de Economia Social*, Trad. Dr. Miguel Vieira Ferreira. (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950), pp. 9-10.

98 Aureliano Cândido Tavares Bastos, *Cartas do Solitário*, 3ª ed. (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938) *passim*.

99 José Honório Rodrigues, *Notícia de Vária História*. (Rio: Livraria São José, 1951); Viana Moog, Bandeirantes e Pioneiros. Paralelo entre Duas Culturas. (Rio: Editora Globo, 1959), pp. 67-125; Kemper Fullerton, "Calvinism and Capitalism", The Harvard Theological Review, XXI (1928); Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*. Trad. Olive Wyon. (2 vols; New York: The Macmillan Co., 1950); Werner Sombart, *The Quintessence of Capitalism*. Trad. M. Epstein. (New York: E. P. Dutton & Co., 1915); R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. (New York): Harcourt, Brace and Company, Inc., 1926); Winthrop S. Hudson, "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *Church History, XVIII* (March, 1949); Henri Sée, "Dans quelle mesure puritains e juifs ont-ils contribué aux progrés du capitalism moderne? Resué Historique, vol. 155 (1927); e o último de uma longa série de estudos de Richard M. Huber, *The American Idea of Success*. (New York: McGraw-Hill Book Co., 1971).

Mentz Maurer, esse grupo começou a se desenvolver em 1872, na vizinhança da colônia de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. Sua existência tornou-se conhecida em 1873, quando uma série de atos foram praticados pelos mesmos contra outros alemães que eram "descrentes".

O governo da Província enviou expedições armadas contra os fanáticos e, finalmente, um destacamento do exército, de 500 soldados, comandados pelo Cel. Genuíno Sampaio (que foi morto na luta) foi também contra eles[100]. Entretanto, um caso pelo outro, os Muckers foram tratados com maior refreamento e de uma maneira mais caridosa do que foram os fanáticos seguidores de Antônio Conselheiro, em Canudos. Talvez porque o próprio Ministro da Justiça tomara uma posição simpática em relação aos fanáticos[101].

O Ministro da Justiça do Gabinete de 7 de março de 1871, Dr. Manuel Antônio Duarte de Azevedo, advogado dos presbiterianos, como será discutido adiante, que era também reconhecido defensor da liberdade de culto, tomou uma posição interessante nesse caso. Para ele, a interferência injustificada da autoridade civil contra a forma de culto dos Muckers, praticada dentro de uma casa particular (e como tal, inteiramente protegida pela Constituição), fora o que provocara aquele grupo à violência. Eram seguidores de uma "seita grosseira e estúpida", afirmou o Ministro, mas "que não comprometia a ordem pública"[102]. De uma maneira ou de outra, todo o episódio dos Muckers desacreditou o protestantismo no Brasil.

O jornal ultramontano do Rio, *O Apóstolo*, euforicamente destacou que os atos daqueles fanáticos eram o resultado da leitura da Bíblia de acordo com o próprio entendimento[103]. O jornal protestante *A Imprensa Evangélica*, muito consternado pela questão, não pode explicá-la a não ser como "loucura" e afirmou que os Muckers deviam ter sido há muito tempo ou presos ou postos num manicômio[104].

As novas sobre a revolta e as violências que estavam ocorrendo entre os Muckers e as autoridades civis e os alemães anti-Mucker, foram recebidas com absoluta descrença pelos liberais na Câmara de Deputados. Esse tipo de fanatismo era considerado como algo em que somente os brasileiros dos sertões sob a influência do catolicismo, eram capazes de empenhar-se[105].

Os primeiros protestantes místicos brasileiros não eram encontrados em grupos, mas eram casos pessoais acidentais, tais como os casos do ex-padre José Manuel da Conceição e Dr. Miguel Vieira Ferreira. Como foi destacado por Léonard, os missionários protestantes anglo-saxões, pragmáticos, não acostumados ao misticismo, não sabiam como lidar com o mesmo[106]. Ambos os brasileiros místicos, acima citados, serão discutidos mais adiante[151].

---

100 Pe. Ambrósio Schupp. S. J., *Os Muckers*, 3ª edição (Porto Alegre: Livraria Selbach, s.d.), *passim;* Olyntho Samartin, *"O Capitão Dantas e o Episódio dos Muckers", Anais do I Congresso de História e Geografia de São Leopoldo.* (Porto Alegre: S. ed., 1947); Bacharel Francisco Clementino de Santiago Dantas, *Ligeira Notícia Sobre as Operações Contra os Muckers.* (Rio: s. ed., 1877).

101 *Anais da Câmara.* 18 de julho, 1874.

102 *Ibid.*

103 *O Apóstolo,* Rio, 17 de julho de 1874.

104 *A Imprensa Evangélica,* Rio, 18 de julho de 1874.

105 *Anais da Câmara,* 14 de julho, 18 e 23, 1º de agosto de 1874.

106 Léonard, *O Protestantismo Brasileiro,* pp. 67-70.

O Espiritismo

Do começo ao fim deste estudo encontram-se diversos incidentes nos quais os espíritas fizeram causa comum com os protestantes contra os ultramontanos, que teriam declarado ilegais no Brasil ambas as práticas religiosas, se o tivessem podido fazer.

Cumpre ressalvar que o "espiritismo", no contexto deste estudo, quer dizer o espiritismo ou kardecismo do século XIX: o sistema filosófico e místico criado por Hypolite León Rivail, ou Allan Kardeck, como Rivail chamou a si mesmo em honra ao "espírito" que supostamente falou por seu intermédio revelando à humanidade "o mundo dos espíritos"[107].

O termo "espiritismo" ou "espiritualismo" é usado hoje no Brasil para descrever não apenas o kardecismo, mas também todas as práticas religiosas afro-indígenas, que incluem a invocação dos "espíritos" de parentes mortos, e invocação da presença das divindades africanas e os "espíritos" dos "pais de santo" e "mães de santo", considerados líderes religiosos notáveis enquanto vivos. Se bem que o espiritismo africano, nas suas várias formas, tenha existido durante o século XIX, existia em forma sincretizada com o catolicismo, ou era praticado às ocultas pelos escravos[108]. Por esta razão, não era uma força religiosa que pudesse abertamente exigir liberdade de culto.

O tipo de espiritismo chamado kardecismo, apareceu primeiro na França em 1855. Um dos seus primeiros discípulos e "apóstolo" no Brasil foi o baiano Luís Olímpio Teles de Menezes (1825-1893), fundador e presidente da Associação Espírita Brasileira, e redator do *Diário da Bahia.* Em 1866 Menezes escreveu *Filosofia do Espiritualista,* como uma introdução ao *Livro dos Espíritos* de Rivail. Em 1869 também publicou um protesto violento contra a carta pastoral com que Dom Manuel Joaquim da Silveira, Arcebispo da Bahia fulminara o espiritismo[109]. Provavelmente era ele o jornalista espírita, mencionado em 1873 pelo missionário presbiteriano F. J. C. Schneider como sendo seu conhecido, e quem fortemente atacara o governo por haver ignorado a petição dos espíritas para se registrarem como uma sociedade filosófica[110].

O kardecismo, porque se encontrava naquele tempo nos seus estágios incipientes, não parece ter tido uma grande influência na Questão Religiosa. O mesmo, entretanto, não poderia ser dito sobre o judaísmo.

O Judaísmo

A presença dos judeus no Brasil geralmente tem sido estudada do ponto de vista do

107 Para um estudo erudito sobre o espiritismo no Brasil, veja-se Donald Warren, Jr., "Spiritism in Brazil", JIAS, julho, 1968, pp. 393-405.

108 Lucius (pseud) *Oxalá.* (Rio: Editora Eco, 1967), *passim.* O Conceito de Umbanda, apresentado por "Lucius" é um dos melhores exemplos do sincretismo afro-católico, que pode ser indicado.

109 Blake, *op. cit.,* V. pp. 444-445; Dom Manuel Joaquim da Silveira *Carta Pastoral Premunindo Seus Diocesanos Contra os Erros Perniciosos do Espiritismo.* (Bahia: 1867), citado por Blake, *op. cit.,* VI, p. 130.

110 BFMPCUSA, vol. 4 nº 290, F.J.C. Schneider a D. Irving, Bahia, 27 de fevereiro de 1873.

DADOS COMPLEMENTARES NA TESE "D. PEDRO II: VÍNCULOS COM O JUDAÍSMO", DE NOELY ZULEICA OLIVEIRA RAPHANELLI

"cristão-novo", a quem foi permitido vir para a colônia, bem longe da Inquisição. Mais tarde, como é bem conhecido, alguns dos cristãos-novos que tinham fugido para a Holanda, emigraram em grande número para Pernambuco, durante o período da ocupação holandesa. Estudos típicos sobre os judeus do Brasil-colônia são de Solidônio Leite Filho, de Arnold Wiznitzer e de Marco Aurélio de Alcântara[111].

Entretanto, por meio do presente estudo vê-se que havia judeus no século XIX no Brasil, que quietamente (e algumas vezes não tão quietamente) ajudaram os protestantes na sua demanda por liberdade de culto. Em 1861, por exemplo, morava em Belém do Pará um certo rabino chamado Elias, que foi solicitado por Tito Franco de Almeida a dar opinião numa questão sobre o Decálogo, suscitado pelo missionário episcopal Richard Holden. Encontra-se também no diário do Dr. Kalley que, a 26 de setembro de 1855, passara a tarde com o Rabino Prinz (cujo primeiro nome não foi registrado) conversando sobre o Velho Testamento. O rabino informara a Kalley que "100 judeus tinham se reunido no Rio, no sábado transato, que foi o *Dia da Expiação*, e que esperavam conseguir um *cemitério*"[112].

Encontramos ainda, os irmãos Nathan (Charles e Henry), judeus, ajudando os imigrantes confederados no Brasil e reclamando liberdade de culto. Então, poder-se-ia perguntar: que papel Cagman & Nathan, proprietários do *Correio Mercantil* (e como tais, empregadores do editor Saldanha Marinho, o difamado anti-ultramontano "Ganganelli") desempenharam na Questão Religiosa?

Tem sido mencionado em alguns artigos na imprensa brasileira que a maioria das famílias judaicas que emigraram para o Brasil no século XIX, veio da Alsacia-Lorena, da Alemanha, da Holanda e de Marrocos. Os de Marrocos (judeus sefardins) estabeleceram-se na região do Amazonas. Os da Alsacia-Lorena, Alemanha e Holanda estabeleceram-se no sul do Brasil[113]. Sabe-se ainda que, em 1872, os judeus no Rio fizeram petição ao Imperador para que lhes concedesse um terreno onde pudessem estabelecer seu próprio cemitério[114]. Considerando que em 1855 eles já estavam preocupados em ter seu próprio cemitério, pergunta-se: onde enterravam seus mortos durante esses anos?

O judaismo no Brasil no século XIX foi mencionado muito rapidamente pelo Dr. José Carlos Rodrigues em três curtos parágrafos de seu estudo sobre os acatólicos no Brasil. Rodrigues escreveu que um judeu sírio, rabino em Jerusalém, veio para o Brasil em 1896, fundou uma sinagoga no Rio, mas por fim voltou à Síria[115].

A presença do judeu no Brasil do século XIX e sua contribuição para o comércio, a indústria, a cultura e a vida religiosa do país está ainda implorando um estudo erudito e sério. Sem dúvida, um estudo desta natureza produziria algumas informações supreendentes. Creio firmemente que os judeus desempenharam um papel importante no Brasil do

---

111 Solidônio Leite Filho, *Os judeus no Brasil.* (Rio: Ed. J. Leite & Cia., 1923); Arnold Wiznitzer, *Jews in Colonial Brasil.* (N.Y. Columbia Univ. Press, 1960); Marco Aurélio de Alcântara, *Aspectos da Aculturação dos Judeus no Recife.* (Recife Imprensa Oficial, 1954).

112 Diário do Dr. Kalley, 26 de setembro de 1855.

113 "A vida e a atividade dos Israelitas no Brasil", *O Jornal*, Rio, 1º de agosto de 1928.

114 *Folhinha Laemmert-1874.* (Rio: Eduardo & Henrique Laemmert, 1874), p. 227.

115 Rodrigues, *Religiões Acatólicas*, p. 110.

século XIX, que ainda não foi reconhecido pelos historiadores brasileiros. O mesmo, entretanto, não pode ser dito sobre o Positivismo.

O Positivismo

O estudo do positivismo no Brasil, como foi destacado por Ivan Monteiro de Barros Lima na sua obra *História do Positivismo no Brasil*, tem geralmente se concentrado na história da Igreja Positivista e seu "Apostolado", assim como em torno das ações de seus fundadores, Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927). Por essa razão, Lins dedicou-se ao estudo dos que chamou de "positivistas independentes", isto é, dos que não se uniram ao Apostolado Positivista, mas cujo pensamento científico, político e religioso foi influenciado pelo positivismo, muito antes de Miguel Lemos ter lido o *Sistema de Constituição Positiva*[116].

O positivismo, de uma definição genérica, significaria qualquer sistema que se confinasse a dados empíricos e recusasse reconhecer especulações metafísicas ou *a priori*. Assim, todos os primeiros filósofos e cientistas que seguiram esse conceito eram positivistas a seu modo. "Positivismo", entretanto, no contexto deste estudo, significa a filosofia de Isidore Marie François Xavier Comte (1798-1857), geralmente conhecido como Auguste Comte.

O positivismo no Brasil só apareceu como um movimento reconhecido em abril de 1876, quando foi fundada a primeira sociedade positivista, por Dr. Antônio Carlos de Oliveira Guimarães, Benjamin Constant Botelho de Magalhães, Álvaro de Oliveira, Joaquim Ribeiro de Mendonça, Raimundo Teixeira Mendes e Miguel Lemos. Em 1877 Miguel Lemos e Teixeira Mendes foram à Europa para estudar as idéias de Comte. No ano seguinte, com a morte do líder positivista Oliveira Guimarães, o pequeno grupo tomou o nome de Sociedade Positivista, sob a presidência de Ribeiro de Mendonça, e declarou-se filiado ao grupo positivista francês dirigido por Pierre Laffite (1823-1903), que aceitara todo o corpo de doutrinas filosóficas de Comte, inclusive sua "religião da humanidade"[117].

Alguns brasileiros que estudaram na França nos primórdios do século XIX caíram sob a influência de Augusto Comte. Entre eles encontra-se Antônio Machado Dias, estudante do Comte (1837-1838), que mais tarde foi professor de Matemática no Colégio Pedro II. Houve também três outros brasileiros que foram estudantes de Comte na École Polytechnique: José P. de Almeida, Antônio de Campos Belo e Agostinho Roiz da Cunha. Entretanto, nenhum desses três produziu qualquer trabalho científico ou literário que possa ser chamado de inspiração comtiana. Mas, um quarto jovem brasileiro que morou em Paris durante os últimos anos de 1830, Dr. Justiniano da Silva Gomes, em 1844, submeteu uma tese de doutorado à Escola de Medicina da Bahia, intitulada *Plano e Método de um Curso*

116 Ivan Monteiro de Barros Lins, *História do Positivismo no Brasil.* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964), pp. 5-7.

117 Rodrigues, *Religiões Acatólicas*, pp. 110-112, Costa, *op. cit.*, pp. 166-167.

de Fisiologia, na qual especificamente mencionou a lei de três estágios, de Comte (que o homem progrediu do fetichismo ao politeísmo e em seguida ao monoteísmo) para explicar porque o homem sempre procurou respostas metafísicas para todos os problemas, e argumentou que em Medicina e em todas as outras ciências, dever-se-ia pôr de lado toda a metafísica e usar o método positivo. Deste modo a primeira influência de Comte no Brasil, como foi demonstrado por Lins, foi no campo da biologia em vez da sociologia[118].

O grupo seguinte de brasileiros a ser influenciado pelo positivismo foi composto de matemáticos. Entre eles encontra-se o supramencionado Antônio Machado Dias, porém, acima de todos, deve-se mencionar Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1836-1891), professor da Escola Militar do Rio de Janeiro. Benjamin Constant ingressara na Escola Militar em 1852, já sob a influência do positivismo. Por volta de 1867, enquanto lutava na Guerra do Paraguai, veio a aceitar inteiramente as idéias de Comte, inclusive a chamada Religião da Humanidade[119].

Noutras províncias brasileiras, tais como o Maranhão, as primeiras manifestações positivistas tiveram lugar em 1860 quando Gentil Braga (1835-1876), Antônio Belfort Roxo e Joaquim Maria Serra Sobrinho (1838-1888) começaram a publicar o jornal *Ordem e Progresso* (1860-1862). Em 1865, Francisco Antônio Brandão Júnior, maranhense formado pela Universidade de Bruxelas, escreveu e publicou, naquela cidade, *A Escravatura no Brasil e a Agricultura e Colonização do Maranhão,* no qual aplicava a doutrina social de Augusto Comte[120].

Entre outros maranhenses que eram positivistas, podia-se mencionar José Eduardo Teixeira Sousa, redator do jornal *Juvenília* (1869), de São Luiz, que por fim se diplomou em medicina (1878)[121] e Celso da Cunha Magalhães (1851-1879), um dos primeiros críticos literários do Brasil[122]. Na Bahia, além do acima mencionado Dr. Justiniano da Silva Gomes, podia-se também citar Antônio Falcão Muniz Barreto de Aragão que, em 1858, publicou *Elementos de Matemática* e, mais tarde, uma *Classificação das Ciências e Artes,* ambos de influência comtiana[123].

É voz corrente que o primeiro positivista em Pernambuco foi Tobias Barreto de Menezes, que começou a mudar do ecletismo para o positivismo por volta de 1868, quando escreveu artigo, intitulado "Teologia e teodicéia não são ciências". No seu trabalho seguinte "Moisés e Laplace", percebe-se fortemente a já mencionada teoria de Comte, dos três estágios. Tobias Barreto, entretanto, foi adepto da escola positivista dirigida por Émile Littré, que acompanhara Comte apenas até o ponto quando este criou

---

118 Lins, *op. cit.*, pp. 12-17.

119 R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço de Uma Apreciação Sintética da Vida e da Obra do Fundador da República Brasileira por...* 2ª ed. (Rio: Tip. Leuzinger, 1913), pp. 41-47, 209-210; Costa *op. cit.*, pp. 147-149.

120 Francisco Antonio Brandão Júnior, *A Escravatura no Brasil e a Agricultura e Colonização do Maranhão.* (Bruxelas: Tip. H. Ivan Buggenthoudt, 1865); Lins, *op. cit.*, pp. 95-96; Blake, *op. cit.*, II, p. 391.

121 Para uma nota biográfica de Teixeira Sousa, veja-se Blake, *op. cit.*, IV, 406-407.

122 Lins, *op. cit.*, pp. 99-102.

123 *Ibid.*, p. 125.

sua Religião da Humanidade. O positivismo de Barreto não durou muito, visto que "abandonou-o por Spencer, Darwin, Haeckel, Buckner, Vogt, Moleschott e Huxley"[124].

A década de 1870, de grande agitação intelectual no Recife, deu origem à chamada "Escola do Recife". Sem dúvida essa "escola" foi influenciada pelo positivismo assim como o foram seus líderes, os supramencionados Tobias Barreto de Menezes, Sílvio Vasconcelos da Silveira Ramos (1851-1914) e que mais tarde adotaria o pseudônimo de Sílvio Romero, Aprígio Justiniano da Silva Guimarães (1832-1880), José Franklin da Silveira Távora (1842-1888), Luís Caetano Pereira Guimarães Júnior (1847-1898), Tristão de Alencar Araripe Júnior (1848-1911) e Paulo Inglês de Souza (1853-1918)[125].

A maior parte dessa agitação intelectual foi efetuada através da imprensa. Tal como o jornal *A Consciência Livre* (1869-1870), editado por Franklin Távora,que se dedicou ao estudo da religião comparada. Este jornal foi o assunto de uma Carta Pastoral do Bispo Cardoso Aires, de 14 de setembro de 1869, que proibia aos fiéis a leitura de jornais "ímpios"[126].

Outros jornais que estavam também sob a influência positivista eram *A Crença* (1870), *O Americano* (1870-1872), *O Movimento* (1872) e *O Trabalho* (1873), e a mais conhecida das publicações "ímpias", *O Diabo a Quatro* (1875-1879). Essas publicações eram notórias e fortemente influenciadas pelo positivismo e eram editadas e redigidas por jovens que, apesar de não serem positivistas "ortodoxos", e de nunca terem sido membros da Igreja Positivista, foram entretanto influenciados por Comte[127]. A questão podia ser suscitada: até que ponto o positivismo poderia ter influenciado a Questão Religiosa no Brasil? A resposta é inconcludente, porque descobre-se que no Brasil os positivistas tomaram posições muito independentes. Por exemplo, Luís Ferreira Barreto (1840-1923) um dos mais antigos e mais notáveis dos positivistas brasileiros, era naquela época "positivista científico", mas também católico romano que ia à missa, à confissão e que rezava o seu rosário. Em 1863, numa carta a Pierre Laffitte, louvou "a influência dos jesuítas no Brasil, que estava sendo destruída pelos padres seculares"[128]. Essa era uma posição natural para um positivista não-ortodoxo, considerando o fato de que o positivismo era um movimento altamente puritano que exigia dos seus seguidores muita circunspecção e pudor. O positivismo dedicava-se ao bem e à melhoria da humanidade, e do proletariado em particular.Foi responsável pelo aparecimento de um neologismo: o termo "altruísmo".

Sabe-se que, no meio da luta entre Dom Vital e as irmandades católicas em Pernambuco, Tobias Barreto, que era o líder positivista da província, ignorou a questão, como se a mesma estivesse acontecendo noutro planeta. Ele já tinha, na verdade, dado sua contribuição à agitação por meio de seus artigos, "Notas de crítica religiosa", publicados no Recife. no jornal *O Americano* (1870). Evidentemente, por essa razão, limitou-se, em

124 *Ibid.*, pp. 127-128; Antônio Paim, *A Filosofia da Escola do Recife.* (Rio: Editora Saga, 1966), pp. 15-29, 44-50; Omer Mont'Alegre, *Tobias Barreto.* (Rio: Casa Editora Vecchi Ltda., 1939), pp. 81-93.
125 Paim, *op. cit.*, pp. 25-26.
126 Luis do Nascimento, *História da Imprensa de Pernambuco* (1821-1954). (5 vols. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970), V. pp. 298-300.
127 Lins, *op. cit.*, pp. 128-129; Paim, *op. cit.*, pp. 25-28; Nascimento, *op. cit.*, V. 219-221, 231-234, 329-332, 360-362, 395-403.
128 Lins, *op. cit.*, p. 46.

1872, a escrever um ataque ao tomismo do Dr. José Soriano de Sousa, em artigo intitulado "O atraso da filosofia entre nós"[129].

É verdade que os supracitados jovens que redigiram os jornais do Recife, e que tanto agitaram o cenário religioso nos primeiros anos da década de 1870, eram, sem dúvida, influenciados pelo positivismo. No entanto, eram também reconhecidos como liberais, republicanos e maçons. Por esta razão pode-se levantar a questão sobre qual teria sido a influência mais importante no pensamento dos mesmos: o positivismo? ,o liberalismo?, o republicanismo?, ou a maçonaria? No estágio presente do nosso conhecimento sobre o positivismo no Brasil, é impossível responder esta pergunta inequivocamente.

Deve-se notar que o Dr. Miguel Vieira Ferreira, ministro protestante, foi o que o Professor Léonard chamou de um "pré-positivista" ou "para-positivista" por causa de sua "confiança absoluta no progresso pela ciência"[130]. Vieira Ferreira, antes de unir-se à Igreja Presbiteriana (1873), adotara o tipo de positivismo de Émile Littré. Júlio Ribeiro, ao contrário, tornou-se positivista depois que deixou a Igreja Presbiteriana. A 4 de março de 1885 publicou uma de suas *Cartas Sertanejas*, expressando idéias comtianas tão chegadas ao que Comte havia escrito, que ganhou do "Apóstolo" Miguel Lemos o título de "plagiário"[131].

O protestantismo missionário, como se apresentava no Brasil, quer fosse britânico, escocês ou norte-americano, era protestantismo ortodoxo, estilo século XVI, tão inimigo do positivismo como era o ultramontanismo. Essa inimizade foi caracterizada pelo debate entre o missionário presbiteriano George Nash Morton, Diretor do Colégio Internacional de Campinas e o Dr. Luís Pereira Barreto, de fevereiro a abril de 1880, através das páginas do jornal *A Província de São Paulo*. Essa polêmica foi eventualmente compilada no livro *Teologismo e Positivismo*[132].

Qualquer que tenha sido a influência de outros grupos minoritários na Questão Religiosa, o presente estudo precoupa-se com o protestantismo, sua presença no Brasil, sua ligação com a maçonaria e o papel que desempenhou na dita questão. Portanto, os capítulos seguintes serão inteiramente dedicados a este tópico.

---

129 Paim, *op. cit.*, pp. 20-25.
130 Léonard, *O Protestantismo*, pp. 69-70.
131 Lins, *op. cit.*, pp. 152-153.
132 Luís Pereira Barreto, *Teologismo e Positivismo. Uma Polêmica.* (são Paulo: Livraria Popular Abílio Marques, 1880); Lins, *op. cit.*, pp. 58-59; Léonard, *O Protestantismo*, p. 72; Lessa, *Anais*, p. 184.

3

CAPELÃO DOS MARÍTIMOS
JAMES COOLEY FLETCHER (1823-1901)

JÁ EM 1832 a recém-criada Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos *(American Seamen's Friend Society)*, em virtude do grande tráfico de navios americanos no Rio de Janeiro, decidira que aquele porto necessitava de um capelão protestante[1].

Três anos mais tarde (1836), um jovem ministro recém-ordenado, Obadiah M. Johnson, foi nomeado capelão dos marítimos americanos no Rio de Janeiro. Johnson chegou ao seu posto em janeiro de 1836[2]. Entretanto, pelo ano de 1838 a sociedade entrou em crise financeira e alguns capelães tiveram de ser chamados de volta, e, entre eles, figurava Obadiah Johnson[3]. Durante os cinco anos seguintes (1838-1842) o Reverendo Justin Spaulding e seu colega Daniel P. Kidder, missionários no Brasil da Igreja Metodista dos Estados Unidos, deram assistência à sociedade dos marítimos como capelães não comissionados e não remunerados[4].

Entretanto, por ter Daniel P. Kidder retornado aos Estados Unidos em 1840, e Justin Spaulding em 1842, a capelania foi deixada desprovida pelos dez anos seguintes.

Pelo ano de 1848, o porto do Rio de Janeiro já estava recebendo uma média de 10.000 marinheiros americanos por ano. No ano seguinte, a corrida ao ouro da Califórnia aumentou o número de americanos que passavam por aquele porto em direção à Costa Ocidental americana, via Estreito de Magalhães. A Sociedade de Amigos dos Marítimos, enfrentando esse novo desafio, transferiu seu capelão das Índias Ocidentais, o Reverendo J. Morris Pease, para a capital brasileira, em dezembro de 1849[5]. No entanto, o ano seguinte, foi o ano em que a epidemia da febre amarela atingiu o seu auge no Brasil, e o

---

1 ARASFS, 1832, p. 9. Essa sociedade fora organizada em 1828. De certo modo, fazia parte do movimento mundial de reforma religiosa e social que aparecera nos fins do século XVIII, na Inglaterra. A sociedade americana, no entanto, não tinha conexão direta com a britânica. Era, e ainda é, uma sociedade dedicada a cuidar das necessidades espirituais e sociais dos marinheiros americanos por todo o mundo. Veja-se, George McPherson Hunter, "Missions to Seamen", *The New Schaff-Herzog Religious Encyclopedia*, I, 316-319; H. U. Langley, *Social Reform in the United States Navy, 1793-1863*. (Urbana: University of Illinois Press, 1967), *passim*.

2 ARASFS, 1836, p. 9.

3 *Ibid.*, 1838, pp. 4-5.

4 *Ibid.*, 1840, pp. 11-12.

5 *Ibid.*, 1850, p. 10; AAFCU, janeiro, 1850 e agosto 1851.

novo capelão, "depois de passar por necessidades, doenças e morte de um dos membros da família", teve de regressar para os Estados Unidos[6].

Um Reverendo Corwin, cujo nome completo não aparece nos registros, foi imediatamente nomeado para preencher a vaga de J. Morris Pease[7]. Por motivo desconhecido, Corwin nunca preencheu o posto para o qual foi nomeado.

Assim, depois de vinte anos de esforços inúteis para preenchimento do cargo de capelão no porto do Rio de Janeiro, a sociedade dos marítimos americanos encontra James Cooley Fletcher. Este era um ministro presbiteriano, de 29 anos de idade, que estava disposto a enfrentar a febre amarela e "todos os riscos" que a cidade do Rio de Janeiro oferecia[8].

Fletcher, que aparentemente havia assumido em 1850 uma posição na União Cristã Americana e Estrangeira *(American and Foreign Christian Union)*, ofereceu-se para vir ao Brasil, sob os auspícios coligados desta (como missionário nomeado para servir aos americanos residentes no Brasil) e da Sociedade de Amigos dos Marítimos. O novo capelão foi ordenado a 13 de fevereiro de 1851 pelo Presbitério de Muncie, Indiana[9].

Autor muitas vezes citado, ainda que pouco compreendido, James Cooley Fletcher foi um pioneiro do trabalho protestante missionário no Brasil e um dos que, muito ativamente, contribuíram para o movimento de protestantização do Império e para a luta em favor da completa liberdade de culto. Por essa razão, foi também um dos que contribuíram para a luta político-religiosa, que culminou nas crises de 1872-1875.

Formado pela Phillips Exeter Academy, Brown University e Princeton Theological Seminary, Fletcher tinha também estudado na França e na Suíça por um ano[10]. Na Suíça, casou-se com a filha do teólogo calvinista genebrês César Malan[11].

Em preparação para a sua capelania e seu trabalho missionário no Brasil, Fletcher parece ter estudado cuidadosamente o relato do Reverendo Daniel P. Kidder sobre seus quatro anos de permanência naquele país[12]. O contato do novo capelão com a Sociedade de Amigos dos Marítimos era feito por meio do secretário correspondente daquela organização, Justin Spaulding, que tinha sido companheiro de Kidder no Brasil[13].

O plano inicial de Fletcher e o escopo total de suas atividades religiosas foi negociado com o Governo brasileiro por Robert Cumming Schenck, Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário dos Estados Unidos para o Brasil e Argentina[14]. Este nomeou-o

---

6 ARASFS, 1851, p. 10.
7 *Ibid.*, 1851, p. 10; AAFCU, agosto, 1851.
8 ARASFS, 1859, p. 10.
9 John Clark Archer, "James Colley Fletcher", *Dictionary of American Biography*. Editado por Allen Johnson e Dumas Malone. (21 vols.; New York: Sharles Scribner's Sons, 1937), VI, 465-466.
10 David James, "O Imperador do Brasil e os Seus Amigos da Nova-Inglaterra", AMIP, 1952, p. 23; RIHGB, vol. 25, 1862, pp. 292-293.
11 *Ibid.*; *O Novo Mundo*, janeiro, 1879, p. 5; E. Barde, "César Henri Abraham Malan", *The New Schaff-Herzog Religious Encyclopedia*, III, 13-14.
12 IHS-CFP, nº 517, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 14 de abril de 1853. Doravante citada como Carta nº 517.
13 *Ibid.*, nº 493, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 28 de julho de 1852. Doravante citada como Carta nº 493.
14 Veja-se o esboço biográfico de Robert C. Schenck in *Biographical Directory of the American*

Capelão da Legação Americana, com o título de "Adido", dando-lhe dessa maneira "proteção oficial"[15].

Pouco depois, seu vizinho e amigo Ferdinand Coxe de Filadélfia, Secretário da Legação, ao pedir uma licença solicitou ao capelão dos marítimos que o substituísse. Assim, Fletcher tornou-se o Secretário Interino da Legação, trabalhando sob as ordens do Ex-Governador do Estado de Maine, Edward Kent[16], Cônsul americano na Corte, que assumira a posição de *Chargé d'Affaires* durante uma das ausências do Ministro Schenk[17].

Naquele momento, Fletcher parece ter chegado à conclusão de que seu dever e sua responsabilidade não eram apenas ser pastor dos marinheiros e dos americanos residentes no Rio. De acordo com o programa da sociedade religiosa, que em parte o sustentava, ele fora nomeado também como missionário para o Brasil e, como tal, sentia-se especialmente "responsável" pela evangelização dos brasileiros. Essa mudança de mentalidade de capelão de marítimos para a de missionário é claramente indicada em carta de doze páginas, escrita a Calvin Fletcher, seu pai[18].

Fletcher, nesta carta, começava a formular o que parece ter-se tornado seu plano de ação e por algum tempo sua grande obsessão: converter o Brasil ao protestantismo e ao "progresso". Para ele, o protestantismo equalizava-se ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico[19].

Robert C. Schenck voltou para os Estados Unidos em outubro de 1853, e foi substituído pelo sertanista do Tennessee, General William Trousdale[20]. O novo Ministro não foi de forma alguma acessível aos conselhos do capelão, e deu sua própria interpretação às ordens vindas de Washington de conseguir do Brasil a abertura do Amazonas ao comércio internacional, ou seja, que a mesma deveria ser conseguida por meio de ameaças e violências. As ações de Trousdale irritaram duplamente os brasileiros, já muitíssimos insultados com a expedição de levantamento de mapas do Rio Amazonas, feita pelos Tenentes William Lewis Herndon e Lardner Gibbon, e pela publicação, em português, de uma carta muito inconveniente que o Tenente Matthew Fontaine Maury escrevera aos jornais de Washington, atacando o Governo brasileiro por manter "fechado" o Rio Amazonas.

Fletcher, que fora confidente e conselheiro particular do urbano e maneiroso Robert Schenck, ficou pasmo com as maneiras grosseiras de sertanista, demonstradas pelo General Trousdale, e com a sua desastrada diplomacia.

Congress, 1774-1961. House Document nº 442. (Washington: United States Printing Office, 1961). pp. 1567-1568; *The National Cyclopedia of American Biography.* (53 vols. New York: James T. White & Co., 1898), III, 206-207.

15 C.S. Stewart, *Brazil and La Plata: the Personal Record of a Cruise.* (New York: G. P. Putman & Co., 1856), pp. 387-400.

16 Consulte-se esboço biográfico de Edward Kent in *Appleton's Cyclopaedia of American Biography.* Editada por James Grant Wilson e John Fiske. (5 vols.; New York: D. Appleton and Company, 1888), III, 520.

17 Stewart, *op. cit.*, pp. 387-400; IHS-CFP, Carta nº 493; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 234-237.

18 IHS-CFP, Carta nº 493.

19 *Ibid.*

20 *The National Cyclopaedia of American Biography.* VII, 208; Laurence F. Hill, *Diplomatic Relations Between the United States and Brazil.* (Durhan: Duke University Press, 1932) p. 229.

EPISÓDIO COMENTADO NO LIVRO DO CORONEL GÉLIO FREGAPANI – "AMAZÔNIA: A GRANDE COBIÇA INTERNACIONAL", PÁGINAS 13-14

De fato, o capelão dos marítimos encontrou-se não somente afastado da confiança do novo Ministro americano, mas também demitido de seu emprego na Legação. O nome de Fletcher desapareceu completamente da lista diplomática da Corte Imperial do ano de 1854[21].

A diplomacia do General Trousdale e os "insultos" do Tenente Matthew Fontaine Maury foram muito desastrosos para as relações Brasil-Estados Unidos. Uns poucos meses antes, em 1851, o Governo Imperial, acossado pelos ingleses por causa da questão do tráfico de escravos, tinha obviamente tomado a decisão de apelar para os Estados Unidos, sob a Doutrina de Monroe. Como o próprio Fletcher, então correspondente do *New York Daily Times*, expressou:

> O Brasil estava se preparando cara se atirar nos braços dos Estados Unidos da América do Norte e, provavelmente, sem consultar o Gabinete de Washington, revelou tal intensão ao Ministro Britânico[22].

Fletcher em 1853 foi muito cáustico em suas cartas para com o General Trousdale, possivelmente por motivos pessoais, mas claramente, também, porque desaprovava suas maneiras não diplomáticas e até violentas. Assim, descrevendo o General Trousdale, Fletcher disse ao pai que este era "o palhaço de toda a Corte, do corpo diplomático e de seus próprios patrícios. É um homem que não pede conselho a ninguém e não toma o conselho de ninguém que tente dar-lho"[23].

Caindo Fletcher de sua posição privilegiada na Legação, veio afinal aceitar a volta à sua prévia condição humilde de capelão. Como lhe era fácil fazer amigos, cultivou a amizade das "boas famílias" brasileiras e informou a seu pai: "Confio que Deus aceitará meus labores"[24]. No entanto, suas aspirações, religiosas e sociais, continuaram bem altas.

Fletcher e Dom Pedro II

O Imperador fascinava Fletcher. Como o Professor David James salientou, o missionário americano tinha uma "capacidade excepcional de deslumbrar-se com a alta classe e com a nobreza"[25]. Esse julgamento do Professor James não é de todo demasiado severo. Fletcher demonstrou, em suas cartas, seu encantamento pela alta classe em muitas ocasiões.

Contudo, para que se entendam os sentimentos de Fletcher para com o Imperador, seria necessário ler o artigo que escreveu em 1853 para o *Journal of Commerce* de New York, intitulado "Louis Napoleon in America". O artigo era baseado nas experiências pessoais do Reverendo Charles Stewart como foram relatadas por este a Fletcher. O

---

21 *Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial da Corte e da Província do Rio de Janeiro.* (Rio: Eduardo e Henrique Laemmert, 1854), p. 193. Doravante citado como *Almanaque Laemmert.*

22 *New York Daily Times,* New York, 3 de janeiro de 1853.

23 IHS-CFP, nº 849, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 16 de outubro de 1853. Para uma apreciação da diplomacia do General Trousdale, veja-se Hill, *op. cit.*, pp. 229-234.

24 IHS-CFP, nº 847, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 16 de outubro de 1853.

25 James, *op. cit.*, p. 25.

Reverendo Stewart, capelão da Marinha dos Estados Unidos, fora amigo pessoal de Luís Napoleão enquanto o imperador francês esteve exilado em New York[26].

Deduz-se das cartas de Fletcher para a família que o mesmo parecia estar fascinado com a idéia de uma hipotética influência que Stewart teria exercido sobre a formação política e ética do imperador francês. O humilde capelão parece ter ansiosamente esperado uma oportunidade de exercer igual influência na vida de Dom Pedro II[27].

O primeiro encontro de Fletcher com o Imperador foi em setembro de 1852, durante uma visita deste ao navio americano *City of Pittsburgh,* uma visita que o comandante do navio tinha solicitado e que o próprio Fletcher tinha arranjado[28]. Como ninguém na Legação americana falasse quer seja português ou francês, este, educado na França e Suíça, tornou-se o anfitrião do acontecimento.

Em contato com o monarca durante esta visita, Fletcher observou como Dom Pedro II ficara fascinado por aquele brinquedo flutuante. Ainda mais, observou como o casal imperial era interessado em literatura e quão encantadores, amáveis e "democráticos" podiam ser. Naquele momento decidiu que introduziria a Bíblia no palácio imperial, e informou ao pai, que para tal fim, queria conseguir "algumas Bíblias esplêndidas da Sociedade Bíblica"[29].

As tentativas de Fletcher para penetrar no círculo social e pessoal do Imperador, aparentemente não foram bem sucedidas até 1855, quando voltou sozinho ao Brasil, como agente do "progresso" e vendedor de Bíblias da Sociedade Bíblica Americana.

O eventual envolvimento de Fletcher com a diplomacia dos Estados Unidos, com a política brasileira e com aventuras comerciais devia ser estudado dentro do contexto do seu conceito de "missões". Para este pastor calvinista, filho de banqueiro, tais atividades eram uma parte integral do seu "trabalho missionário", como claramente afirmou em 1862, em carta ao *Journal of Commerce* de New York:

> Sei que alguns podem dizer que não é do papel de um clérigo missionário estar envolvendo-se com negócios. Mas creio que tenho uma visão mais alta do que o mero interesse mercantil do meu país, pois sou dos tais que crêem que a religião e o comércio são servos que, unidos com a bênção de Deus, servem para a promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade[30].

De certo modo, a maneira de Fletcher encarar o trabalho missionário podia ser também comparada com os métodos missionários da Sociedade de Jesus no século XVI,

---

26 C. S. Stewart, pessoalmente escreveu carta a respeito de sua amizade com Luís Napoleão, para o *National Intelligencer* de Washington D. C., em 4 de abril de 1856. Esta é mencionada no seu esboço biográfico em *A Critical Dictionary of English Literature and British and American Authors Living and Deceased From the Earliest Accounts to the Latter Half of the Nineteenth Century.* Edited by S. Austin Allibone. (3 vols.; Filadelfia: Lippincot & Co., 1870), II, 102.

27 IHS-CFP, nº 521, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 20 de agosto de 1853. Infelizmente não localizei o artigo de Fletcher no *Journal of Commerce* de New York. Aquele jornal talvez não o tenha publicado.

28 *Ibid.*, nº 505, Rio, 22 de março de 1853; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 234-237.

29 IHS-CFP, nº 505, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 3 de março de 1855; James, *op. cit.*, pp. 25-26; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 234-237.

30 *Journal of Commerce*, New York, 6 de setembro de 1862. Observe-se nesta citação a semelhança entre estas e as idéias de Richard Cobden e John Bright na Inglaterra, bem como as de Tavares Bastos, expressas em suas famosas *Cartas do Solitário,* publicadas naquele mesmo ano de 1862.

no Japão. Os missionários jesuítas estabeleceram empresas comerciais naquele país como um meio de se sustentarem e de adquirirem o respeito dos japoneses, geralmente inclinados ao comércio. Reciprocamente, a posterior rejeição dos métodos comerciais e políticos de Fletcher, pelos seus colegas congregacionais, episcopais e presbiterianos, que não tinham a visão nem a compreensão da sociedade brasileira que o ex-capelão dos marítimos parecia possuir, podia também, de certo modo, ser comparada às disputas da Ordem Franciscana com a Sociedade de Jesus sobre o campo missionário japonês. Os franciscanos, na sua manifesta pobreza, agiram de modo tal que destruíram a obra dos jesuítas no Japão[31].

A despeito de sua atitude de negociante, Fletcher deu demonstração de sentimento religioso sincero. Como capelão dos marítimos foi um visitante constante e fiel dos hospitais do Rio de Janeiro, em 1852, onde manteve rigorosa vigilância sobre os americanos doentes de febre amarela[32]. O trabalho nos hospitais, acrescido de seu labor ministerial junto aos marinheiros no porto, e suas atividades na Legação, até altas horas da noite, sobrecarregaram-no tanto que adoeceu[33].

Além de todos esses deveres previamente mencionados, Fletcher insistentemente escrevia às Sociedades Bíblicas Americana e Britânica num esforço para convencê-las a abrir agências no Brasil. A Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira afinal atendeu ao pedido nomeando "Mr. R. Corfield of Liverpool" como agente no Rio de Janeiro, explicando que o fazia a pedido de Fletcher[34].

Por outro lado, a Sociedade Bíblica Americana tentou, a princípio sem êxito, mandar ao Brasil como vendedores de Bíblia, protestantes portugueses refugiados da Ilha da Madeira, que tinham se estabelecido em Illinois. O pastor dos portugueses, Dr. Robert Reid Kalley, opunha-se a isto, temendo que seu povo fosse perseguido no Brasil como tinha sido pelas autoridades de Portugal. Correspondência entre Dr. Kalley e Dr. R. Baird, da Sociedade Bíblica Americana, assim como com o próprio Fletcher, finalmente influenciaram o médico e pastor escocês na sua decisão de ir para o Brasil[35].

Fletcher também se preocupava muito com os imigrantes ingleses, "irlandeses" (a maioria deles de escoceses-irlandeses) e escoceses que viviam no então chamado Bairro da Saúde do Rio de Janeiro. Esses imigrantes eram, na sua maioria, mecânicos ou armadores que constituíam a "infra-estrutura" da marinha brasileira e eram responsáveis pelo bom funcionamento da maquinaria. Social, cultural e economicamente, esses indivíduos formavam um grupo inteiramente diferente dos diplomatas, negociantes e engenheiros, membros da congregação da Igreja Anglicana, localizada à rua dos Barbonos. Os vigários ingleses, a maioria dos quais parecia provir da pequena nobreza ou da classe média superior, tendiam a ignorar a existência daquele embaraçante grupo de indivíduos.

Fletcher, na sua volta ao Brasil, em 1855, para organizar sua exposição industrial,

---

31 C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan*, 1549-1640. (Cambridge: Oxford University Press, 1951), pp. 154-187.

32 IHS-CFP, nº 749, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 3 de abril de 1852.

33 *Ibid.*, Mrs. J. C. Fletcher a Mrs. C. Fletcher, Rio, 15 de abril de 1853, adendo à carta nº 517.

34 B & FBS, *Fifty-Second Report* 1856, p. CXII.

35 Rocha, *Lembranças do Passado*, I, p. 17; Diário do Dr. Kalley, 23 de janeiro, 3 e 4 de fevereiro, 1º de julho de 1854; AAFCU, junho de 1853.

trouxe consigo um jovem seminarista chamado John Alexander Buckner que o ajudou a fundar uma escola e uma igreja no Bairro da Saúde[36].

O antigo capelão dos marítimos parece ter influenciado na nomeação do Reverendo Varnum D. Collins como missionário para o Brasil, sob os auspícios da *American and Foreign Christian Union,* em 1855[37]. Pouco se sabe sobre as atividades de Collins, exceto que ensinou inglês e escreveu artigos religiosos para os jornais do Rio de Janeiro de 1855 a 1857. Neste ano foi nomeado agente da American Bible Society para a "América espanhola". Mudou-se para Buenos Aires em 1857 e de lá aceitou uma nomeação para a missão na China em 1859[38].

Fletcher também se preocupava com a condição dos imigrantes germânicos protestantes no Brasil, que pareciam estar abandonados pela igreja-mãe luterana. Em 1855 levou para o Brasil diversas centenas de Bíblias e Novos Testamentos, muitos deles em alemão, para serem vendidos entre os teutos. Visitou as colônias alemães e suíças em Petrópolis, Minas Gerais, Paraná e Santa Catarina onde suas Bíblias foram avidamente compradas pelos colonos[39]. As visitas de Fletcher e sua vendagem de Bíblias parecem ter sido muito apreciadas pelos imigrantes alemães e suíços[40].

O trabalho de Fletcher entre os brasileiros não parece ter sido "bem sucedido" em termos de conversões. Evidentemente, não esperava conversões imediatas de brasileiros, e claramente disse isso ao pai: "Pode ser que não vejamos convertidos por anos, mas ainda assim, devemos aprender a trabalhar e esperar e no tempo próprio colheremos se não houvermos desfalecido"[41].

Por esta carta ao progenitor e por seus atos e escritos subseqüentes, fica patente que o conceito de Fletcher, quanto à sua missão, era fazer amigos entre os da alta sociedade a fim de obter proteção oficial para si e para seus colegas. Ainda mais, por suas outras declarações e por ações posteriores, é evidente que queria levar o Brasil para o mundo "moderno" e do "progresso" (sempre enfatizando a idéia de que tal "progresso" vinha das nações "protestantes"), ajudando-o a chegar a condições de igualdade com o adiantamento tecnológico e científico que estava ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos. Entretanto, como um americano muito patriota do século XIX sua intenção era também ajudar o comércio americano no estrangeiro. Como ele mesmo declarou na supracitada

---

36 Buckner era natural de Covington, Kentucky. Em 1852 bacharelou-se no Center College, Kentucky e freqüentou o Seminário Teológico de Princeton até 1854, quando se transferiu para o Union Theological Seminary na cidade de New York. Depois de curta estadia no Brasil, abandonou o ministério e tornou-se fazendeiro em Illawara, Condado de East Carroll, Louisiana. Morreu a 22 de outubro de 1903. *Alumni Catalogue-Union Theological Seminary in New York City, 1836-1926.* Editado pelo Reverend Charles R. Gillette. (New York: s, ed., 1926).

37 AAFCU, junho, julho e novembro de 1855; também fevereiro e abril de 1856.

38 Dwight, *op. cit.,* p. 222, *American Bible Society History, Essay nº 15, Part. IV, 1859.* (Manuscrito mimeografado nos arquivos da American Bible Society, New York City, doravante citado como *ABS Historical Essay;* Diário do Dr. Kalley, 4 de agosto de 1855.

39 ABS *Annual Report,* 1855, p. 45; *Ibid.,* 1856, pp. 116-117; Fletcher e Kidder, *op. cit.,* pp. 298-353.

40 Diário do Dr. Kalley, 1º de julho de 1855.

41 IHS-CFP, Carta nº 493.

carta para o *Journal of Commerce,* de New York, o comércio era para ele um "servo" da religião.

A rejeição de Fletcher e de seus métodos pelos seus colegas missionários, como será discutido adiante, foi tão completa que chegou a obliterar seu nome da história da igreja protestante no Brasil. A pessoa mais responsável por seu olvido foi provavelmente o Reverendo Alexander Latimer Blackford, o primeiro historiador do movimento missionário protestante no Brasil, que também foi um dos líderes do movimento contra Fletcher. Em 1876 publicou seu primeiro esboço do esforço missionário protestante no Brasil. Nele o nome Fletcher aparece apenas como alguém que tinha cooperado com Kidder escrevendo o livro *Brazil and the Brazilians*[42].

Historiadores brasileiros e estrangeiros, que têm lidado com o assunto, têm a tendência de seguir o esquema de Blackford. Ainda que muitos deles mencionem Fletcher, passam por cima do seu papel vital e do seu auxílio ativo aos primeiros missionários protestantes no Brasil[43].

O Interlúdio de Washington

Em 1853, depois do nascimento do seu segundo filho, Henriette Fletcher ficou muito doente. Depois de diversos meses de tratamento improfícuo, o médico recomendou que o casal se mudasse para as montanhas, onde o tempo frio seria benéfico à mãe e ao filho. Os Fletchers entretanto, estavam tendo dificuldades financeiras[44]. Naturalmente pediu auxílio financeiro ao seu pai, mas antes que esse chegasse, como a saúde da esposa piorou, em desespero, tomou um navio, o *Yankee Blade,* de volta aos Estados Unidos via costa oeste, por Valparaíso, Colômbia e Panamá. No Panamá, tomou outro barco para New York[45]. De qualquer maneira, nas suas paradas no Chile e na Colômbia, Fletcher viu o bom êxito que os textos escolares americanos estavam tendo naqueles países. Elaborou então um plano para introduzir os mesmos no Brasil, que era muito carente de material escolar[46].

Depois de uma curta permanência em Guilford, Connecticut, os Fletchers se mudaram mais para o sul, para a Filadélfia e Washington, D.C.[47]. Enquanto ainda se encontrava em Guilford, Fletcher foi abordado por Daniel P. Kidder para "completar seus *Esboços do Brasil (sic)* até o tempo presente". Naquele tempo Kidder era redator chefe

---

42 A. L. Blackford, "The Brazil Mission", *Sketches of the Board of Foreign Missions – Presbyterian Church, U.S.A.* (Philadelphia: The Presbyterian Board of Education, 1876), pp. 1-15.

43 Lessa, *Anais,* pp. 16-17; Léonard, *O Protestantismo Brasileiro,* p. 49; Crabtree, *Baptists in Brazil,* p. 30; Rocha, *Lembranças do Passado,* I. p. 17; McIntire, *Portrait of Half a Century,* p. 64; Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil,* I, p. 15; cumpre ressaltar que o pioneiro historiador protestante Domingos Ribeiro, deixou até de mencionar o nome de Fletcher no seu estudo, *Origens do Evangelismo Brasileiro.*

44 IHS-CFP, nº 765, J. C. Fletcher a C. Fletcher, New York, 25 de fevereiro de 1854. Doravante citada como Carta nº 765.

45 Fletcher e Kidder, *op. cit.,* p. 239.

46 IHS-CFP, nº 781, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Filadelfia, 6 de julho de 1854.

47 *Ibid.*

do departamento de publicações de textos de Escola Dominical da Igreja Metodista[48].

O capelão dos marítimos chegou ao cenário de Washington quase um ano depois da chegada do novo Ministro Plenipotenciário brasileiro, Francisco Inácio de Carvalho Moreira, mais tarde Barão de Penedo. Washington ainda fervilhava com as notícias da expedição de Herndon e Gibbon ao Amazonas e com as cartas violentas do Tenente Mathew Fontaine Maury contra o Governo brasileiro[49]. O Ministro Carvalho Moreira perscrutava diariamente todos os jornais, lendo tudo o que era escrito sobre o Brasil, e enviando notas para o Departamento de Estado protestando contra qualquer coisa que pudesse insinuar uma pretensa tomada do Amazonas, e protestando também contra alegadas propostas de expedições "flibusteiras" para invadir aquela região[50].

Em Washington, D.C., Fletcher foi apresentado ao Presidente Millard Fillmore numa reunião social durante a qual, relatou ele, o Presidente tinha sido "muito afável". Pregou também para o Presidente na "Igreja do Reverendo Ginly". Em todas as suas atividades em Washington D. C., o antigo capelão dos marítimos teve o auxílio de Robert C. Schenck[51].

Em 1854 Fletcher aceitou uma nomeação da Sociedade Bíblica Americana para servir como seu agente no Brasil. Decidiu procurar a proteção pessoal do Imperador e voltar ao Brasil, não como um propagandista religioso, ostensivamente distribuindo Bíblias e proselitando, mas como um "filantropo", um amigo da nação, que levava presentes para o Imperador e para o país, porém que, incidentalmente, também distribuía Bíblias.

O Filantropo

Como o primeiro agente nomeado pela Sociedade Bíblica Americana para o Brasil, assim como um filantropo a seu modo, Fletcher foi bem sucedido em conseguir auxílio para uma exposição industrial americana, no Rio de Janeiro, planejada por ele mesmo[52].

Fletcher anunciou pelos jornais americanos que levaria para o Rio, "livre de despesas para os doadores, qualquer artigo que pudessem mandar" para seu endereço. "Esses artigos" continuou, estavam sendo "solicitados para serem presenteados ao Imperador, às

48 *The National Cyclopaedia of American Biography.* II, 144.

49 As cartas de Matthew Fontaine Maury, originalmente publicadas no *National Intelligencer* e no jornal *Union* foram republicadas em forma de livro em 1853. Veja-se M. F. Maury, *The Amazon and the Atlantic Slope of South American.* (Washington: F. Taylor, 1853); William Louis Herndon e Lardner Gibbon, *Exploration of the Valley of the Amazon Made Under Direction of the Navy Department.* (2 vols.; Washington: R. Armstrong, 1853-1854). Para outros estudos sobre a questão veja-se Hill, *op. cit.*, pp. 229-234; Marchand, *Visconde Mauá;* A. C. Tavares Bastos, *O Vale do Amazonas – Estudo Sobre a Livre Navegação do Amazonas.* (Rio: B. L. Carnier, Livreiro Editor, 1866); Fernando Sabóia de Medeiros, *A Liberdade de Navegação do Amazonas (Relação Entre o Império e os Estados Unidos da América).* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938); Nísia Vilela Luz, *A Amazônia Para os Negros Americanos.* (Rio: Editora Saga, 1958); Arthur Cezar Ferreira Reis, *A Amazônia e a Cobiça Internacional.* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960).

50 Renato Mendonça, *Um Diplomata Na Corte da Inglaterra. O Barão de Penedo e Sua Época.* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942) pp. 123-142.

51 IHS-CFP, carta nº 819

52 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 239.

EPISÓDIO DESCRITO POR EDUARDO PRADO NO LIVRO "A ILUSÃO AMERICANA", PÁGINAS 135 A 138

WWW.FACEBOOK.COM/TRINCHEIRAMORAL/POSTS/757762727956704

associações literárias e científicas brasileiras, e para serem postos em exposição ao público. Diversas firmas industriais e comerciais corresponderam aos seus apelos públicos e o supriram com diversos artigos manufaturados para serem usados na sua pretendida exposição no Rio de Janeiro.

Uma companhia de navegação de Baltimore ofereceu passagem e frete gratuitos. O Ministro brasileiro em Washington, Carvalho Moreira, deu-lhe uma apresentação que facilitou a livre entrada das mercadorias no Brasil[53].

No dia 16 de maio, Dom Pedro II, com uma grande comitiva, inaugurou a exposição de Fletcher no Museu Nacional. Examinou detalhadamente os artigos, e à vista de um poema de Longfellow, entusiasticamente deixou transparecer como admirava o poeta da Nova Inglaterra. Alguns dias mais tarde,Fletcher entregou no palácio de São Cristóvão os artigos destinados à família imperial. Foi uma vez mais recebido pessoalmente pelo Imperador, que mostrou grande satisfação pelo livro que continha o poema de Longfellow[54].

A exposição industrial foi aberta ao público por dois dias, com grande sucesso. A Sociedade de Estatística, reuniu-se no museu durante o evento, e seu presidente, o Visconde de Itaboraí, Inspetor Geral do recém-estabelecido "Departamento de Educação Primária e Secundária", pediu a Fletcher para falar na reunião. Fletcher nessa ocasião deixou ventilar seus planos e suas esperanças de ver o Brasil e os Estados Unidos mais intimamente unidos. A Sociedade unanimemente, se não por outra razão, ao menos por cortesia brasileira, concordou com ele que seria uma boa idéia[55].

Possivelmente, como resultado dessa reunião, Fletcher aproximou-se do Visconde de Itaboraí com um plano para introduzir no Brasil livros escolares americanos. O Visconde ficou muito entusiasmado com a idéia. O americano então escreveu à família que o "Intendente (*sic*) das escolas imperiais ficou quase louco para tê-los traduzidos em português, e a editora Appleton de New York disse-me que fará isto"[56]. Fletcher também informou ao Dr. Robert R. Kalley, que o diretor do Colégio Imperial Dom Pedro II, Dr. Manoel Pacheco da Silva, tinha se oferecido para ajudá-lo com a tradução do material educadional[57].

Fletcher ficou encantado por ter sido recebido pelo Imperador. Aqueceu-se sob a luz "do próprio sol – o Imperador do Brasil, Dom Pedro II", como tão singularmente se expressou o Professor James[58].

Ao regressar das províncias do Sul, recebeu vários outros livros dos editores Merriam. Com os braços cheios de livros e sem nenhuma audiência marcada, Fletcher invadiu o palácio imperial durante a festa de aniversário da princesa Leopoldina. Para sua grande surpresa e prazer, o Imperador falou com ele imediatamente. Dom Pedro cortesmente aceitou as publicações e conversou com ele por muito tempo. Ao despedir-se, o Impera-

53 *Ibid.*, p. 239-240.
54 *Correio Mercantil*, Rio, 17 de maio de 1855; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 242-245.
55 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 245-246.
56 IHS-CFP, Carta nº 839.
57 Diário do Dr. Kalley, 10 de junho de 1855.
58 James, *op. cit.*, p. 25.

dor mandou uma mensagem a Longfellow dizendo: "Diga-lhe quanto prazer ele me tem dado", acrescentando, *"combien je l'estime, combien je l'aime"*[59]. Essa grande admiração de Dom Pedro II por Longfellow foi um dos elos da cadeia que conservou Fletcher em contàto com o Brasil e com o Imperador pelas duas décadas seguintes.

O Publicitário do Brasil

Em 1857, Fletcher evidentemente dividiu seu tempo entre New York e Newburyport, Massachusetts, escrevendo *Brazil and the Brazilians.* Foi auxiliado nessa atividade pelo jornalista e ex-editor do jornal *Cincinati Daily Republican,* Dr. Thomas Rainey. Este acabava de regressar do Brasil, onde passara algum tempo em Belém do Pará e explorara o vale do Amazonas "por diversas centenas de milhas"[60].

Tanto quanto me foi possível pesquisar, Fletcher jamais recebeu ajuda financeira do Governo brasileiro. Não obstante, foi provavelmente um dos mais eficientes agentes de publicidade que o Brasil teve no estrangeiro. Entretanto, nem todos no Brasil sentiam-se contentes com sua propaganda. Em algumas partes foi levada a mal, especialmente pela imprensa ultramontana que protestou contra as observações sobre o clero brasileiro que apareceram em seu livro[61].

Entretanto, em outros aspectos, Fletcher não foi apenas "justo" mas desviou-se da realidade para dar um retrato favorável do Brasil e tornou-se quase um propagandista do Império. Alguns dos seus patrícios discordaram fortemente de sua opinião sobre o país. Foi, particularmente, o caso de seu contemporâneo John Codman[62].

Deve-se notar que a propaganda do pastor americano em favor do Brasil não se limitou aos Estados Unidos. Seu público leitor era quase universal. S. Austin Allibone no seu *A Critical Dictionary of English Literature,* descrevendo a obra de Fletcher, ponderou o seguinte sobre este:

> Contribuiu com uma porção de artigos para os periódicos do dia, e enquanto esteve na Europa transmitia o resultado de suas observações em cartas, que apareciam jos jornais públicos; algumas dessas epístolas atraíram considerável atenção e foram republicadas em Calcutá[63].

Um interessante resultado da publicidade realizada por Fletcher, no continente, foi uma carta que um grupo de abolicionistas europeus endereçou ao Imperador, em 1866, pedindo-lhe que emancipasse os escravos no Brasil. Essa petição, cuja resposta foi redigida pelo próprio Dom Pedro II, teve grande influência no movimento abolicionista no Brasil e deu-lhe algum apoio moral e o impulso de que necessitava para continuar a luta[64].

---

59 Fletcher e Kidder, *op. cit.,* pp. 249-250.

60 Thomas Rainey, *Some Notes on the Life of a Wanderer.* (s. l., s. ed., s. d.) pp. 8-10. Este panfleto foi provavelmente publicado em 1909, Dr. Rainey morreu a 29 de março de 1910. Seu obituário aparece no *New York Times,* de 30 de março de 1910.

61 *O Apóstolo,* Rio, 14 de maio de 1871.

62 John Codman, *Ten Months in Brazil.* 2ª ed. (New York: J. Miller, 1872), p. 180. Para uma biografia de John Codman veja-se *The National Cyclopaedia of American Biography,* XIII, 584-585.

63 Allibone, *A Critical Dictionary,* II, 1028.

64 A carta foi assinada pelo Duque de Broglie, Guizot, Laboulaye, Cochin, Montalambert, Henry Martin, E. de Pressencé, Wallon, Eugène Young e muitos outros. Veja-se Nabuco, *op. cit.,* I, pp. 569-570; Bethell, *op. cit.,* pp. 358-386; Duque Estrada, *op. cit.,* pp. 45-46.

No ano anterior, 1865, a Sociedade Britânica e Estrangeira Anti-Escravagista tinha escrito uma carta semelhante. Essa primeira missiva foi respondida por Tavares Bastos na sua *Carta à Sociedade Anti-escravagista* e resultou no seu projeto nº 54, de 1866[65]. É interessante observar que em ambos os casos, as duas sociedades anti-escravagistas tinham sido informadas dos esforços abolicionistas no Brasil pelos escritos de Fletcher[66].

Talvez a maior publicidade que o pastor americano deu ao Império tenha ocorrido durante a Guerra do Paraguai. Voluntariamente assumiu o encargo de explicar a posição brasileira, que tendia a ser julgada desfavoravelmente nos Estados Unidos e na Europa. Em geral, no exterior, acreditava-se que o Brasil era o agressor. Poucas pessoas podiam crer que uma nação tão pequena como o Paraguai pudesse ter atacado um vizinho maior e mais poderoso. Fletcher começou sua publicidade pró-Brasil na edição de seu livro de 1866. Considerando pouco o que tinha feito, escreveu ao Imperador, desculpando-se pelo fato de que a nova edição do livro *Brazil and Brazilians* estava quase pronta mas com pouca informação sobre os acontecimentos no Prata, e acrescentava: *"tenho declarado francamente minhas convicções da iniqüidade do Paraguai"*[67].

Em julho do mesmo ano, numa carta de Newburyport, Massachusetts, Fletcher informou a Dom Pedro que havia uns poucos que ainda simpatizavam com o Paraguai, "mas tenho estado alerta desde o início das hostilidades para que o público fique ciente da verdade por meio de alguns de nossos jornais"[68].

Em abril de 1864, uma vez mais, Fletcher escreveu ao Imperador, mandando-lhe cópia de artigo que tinha escrito para o *Evening Post* de New York. Esclarecia que "tinha tido o efeito de fazer outros jornais baixarem o tom sobre o Paraguai". Enviando uma cópia da oitava edição do *Brazil and the Brazilians,* declarou que o artigo sobre o Paraguai que incluíra na carta "tinha sido largamente transcrito" pela imprensa americana[69].

No mês seguinte, o Imperador recebeu cópias de mais três artigos publicados nos jornais de New York (o *Evening Post,* o *Tribune* e o *Express*). Os mesmos tinham sido escritos por Fletcher em defesa da posição do Brasil na guerra do Paraguai[70].

A atitude de Fletcher em favor do Brasil era tal que ficou indignado com Charles A. Washburn, Ministro dos Estados Unidos no Paraguai, cujas informações desfavoráveis tinham sido, de certo modo, responsáveis pela posição não amigável do público americano em relação à causa aliada[71]. Indignou-se também com o Ministro dos Estados Unidos no Brasil, General James Watson Webb, que publicara uma apologia de Washburn no *Anglo-Brazilian Times,* e agira de maneira atrabiliária em vários incidentes de vasos de

65 Duque Estada, *op. cit.*, p. 44; *Anais da Câmara,* 14 de julho de 1867.
66 Veja-se a carta escrita pelos abolicionistas a Tavares Bastos em Rodrigo Otávio Filho, *Figuras do Império e da República.* (Rio: Zélio Valverde, 1944), pp. 140-145; também Pontes, *op. cit.*, p. 250.
67 MIP, Doc. nº 6635, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, Boston, 27 de janeiro de 1866. Os grifos são meus.
68 *Ibid.*, Doc. nº 6818, Newburyport, 20 de julho de 1866.
69 *Ibid.*, Doc. nº 6984, New York, 23 de abril de 1868.
70 *Ibid.*, Doc. nº 6984, New York, 23 de maio de 1868. Cumpre observar que no sistema de arquivo do NIP, um grupo de cartas do mesmo indivíduo, às vezes, recebe o número do volume em vez de numeração individual.
71 Hill, *op. cit.*, pp. 187-197.

guerra americanos em águas brasileiras durante a recém-terminada guerra civil americana[72].

As investidas de Fletcher contra o General Webb, semelhantes às suas declarações contra o General Trousdale, podem ter sido motivadas não apenas por sua desaprovação da diplomacia de ultimato de Webb, mas também por considerações pessoais. O General Webb, em 1861, pedira ao Secretário Seward para rescindir a nomeação de Fletcher como Primeiro Secretário da Legação. Entretanto, a violência de seus esforços para expulsar o General Webb do Brasil, indica sentimentos que, provavelmente, eram bem pessoais.

Cumpre ressaltar que o retorno de Washburn aos Estados Unidos, em dezembro de 1868, e seus relatos dos incidentes que afetaram a vida e a propriedade de americanos no Paraguai, colocaram o governo Lopes numa posição antipática perante os Estados Unidos. À carta acima citada, de 23 de novembro de 1868, Fletcher anexou um recorte de jornal que publicara correspondência entre ele e William Cullen Bryant, editor do *Evening Post*, a respeito da guerra do Paraguai. Tipicamente, tentou tomar para si a glória de ter sido o único responsável pela mudança de opinião sobre o Paraguai, que ocorrera entre os principais jornais americanos[73]. Se a mudança de opinião pública ocorreu por causa da companhia de Fletcher ou por alguma outra razão, ao menos deve-se atribuir-lhe o mérito de ter, por três anos, quase que sozinho, batalhado em favor do Brasil, através da imprensa americana.

O Amigo dos Escritores Brasileiros

Sua grande arma de propaganda, no entanto, continuava a ser o seu livro. A primeira edição do *Brazil and the Brazilians* saiu a lume em 1857. Naquele ano, Fletcher morou perto de Newburyport, Massachusetts, escrevendo e pregando, assim nos informa o Professor David James[74]. O Professor James também diz que, durante as freqüentes visitas de Fletcher a Cambridge e Amesbury, veio a conhecer Longfellow, Agassiz e Whittier, para quem serviu, daí em diante, de intermediário junto a Dom Pedro[75]. O estudo de James sobre as conexões de Fletcher com o grupo de intelectuais da Nova Inglaterra é tão completo que seria supérfluo entrar em detalhes sobre esse ponto.

Cumpre salientar, entretanto, que Fletcher parece ter deliberadamente planejado tornar-se o mensageiro entre Longfellow e o Imperador. Mais ainda, que ele inflamou a imaginação do Professor Agassiz com histórias sobre o Brasil e conseguiu que o cientista suíço, mais uma vez, se interessasse pela ictiologia brasileira.

---

72 Para relatos interessantes desses incidentes da Guerra de Secessão, consulte-se Hill, *op. cit.*, pp. 177-213; Crouthamel, *op. cit.*, pp. 156-190; Emmanuel Michael La Fay, O.Carm., *The Diplomatic Career of General James Watson Webb, United States Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary to Brazil, 1861-1869.* Tese de Mestrado, inédita, St. Bonaventure University, 1966. Para o lado brasileiro do argumento, veja-se Hélio Lobo, *Cousas Diplomáticas.* (Rio: Livraria Editora Leite Ribeiro & Maurillo, 1918), pp. 135-190.

73 MIP, Doc. nº 6984, New York, 23 de novembro de 1868.

74 James, *op. cit.*, p. 27.

75 *Ibid.*

Deve-se também observar que em 1862 e 1863, Fletcher viajou ao Brasil coletando peixes raros do Amazonas para o famoso naturalista. Todo esse esforço resultou afinal, na formação da "Expedição Thayer" encabeçada pelo Professor Agassiz[76].

A luz dos acontecimentos subseqüentes, somos tentados a crer que Fletcher realmente planejara tudo o que ocorreu, culminando na triunfante viagem do Professor Agassiz ao Brasil. Com muita probabilidade, entretanto, estas coisas apenas aconteceram e Fletcher simplesmente se aproveitou delas "para o desenvolvimento da causa de Cristo", como ele diria.

Sem dúvida os eventos coincidiram com os planos do pastor americano. Seus planos parecem ter sido: aumentar o prestígio dos Estados Unidos, que ele apresentava no Brasil como uma nação "protestante" com leis, costumes, sistema educacional, economia e religião dignos de serem imitados, e criar um forte elo entre o Brasil e aquela nação. O progresso americano e o seu extraordinário desenvolvimento que, na mente de Fletcher fora produzido pelo protestantismo, fluiriam então para o Brasil na forma de comércio e emigração de empresários de todos os tipos, negociantes, industriais, agricultores pioneiros, mecânicos, engenheiros, que trariam consigo sua religião, desse modo trazendo o "verdadeiro progresso" para o Império Brasileiro. Enfim, seria a conquista do Brasil pela cultura, "progresso" e comércio americanos.

A correspondência entre Fletcher e Dom Pedro II, existente no Museu Imperial de Petrópolis, claramente demonstra o esquema de Fletcher de fazer conhecida a literatura americana no Brasil. Do mesmo modo ele fazia no estrangeiro publicidade de intelectuais brasileiros que prezavam a literatura americana e que a traduziam para o português, tais como Francisco Otaviano, Dr. Manuel Pacheco, Pedro Luiz Pereira de Souza e Francisco Leite de Bittencourt Sampaio. O Professor Gilberto Freyre, notando o grande esforço que Fletcher tinha feito para publicar literatura anglo-saxônica no Brasil, julgou que fosse um plano para melhorar o Brasil, resultando numa reforma da Igreja Católica Brasileira por meio da adoção de modelos anglo-saxões[77]. Entretanto, à luz da evidência em mãos, creio que mesmo se a reforma do catolicismo fosse algo que Fletcher considerasse não apenas desejável mas também possível de realizar-se, sua missão real e propósito declarado era "protestantizar" o Brasil, no sentido lato religioso, social, econômico e cultural vinculado àquele termo.

Assim, o que Fletcher obviamente tentou foi apresentar os Estados Unidos como o supra-sumo de um tipo de "progresso" que também podia ser alcançado pelo Brasil. Esse "progresso" americano era representado no Brasil pelos engenheiros e mecânicos que construíam a estrada de ferro Dom Pedro II, pelos empresários americanos do sistema de barcas Rio Niterói, da linha de vapores New York-Rio de Janeiro, e pelos empresários de diversos outros empreendimentos industriais. Esse "progresso" incluía também a educação, representada pelo sistema de escola pública preconizado por Horace Mann. O modelo Horace Mann foi propagado por Fletcher no Brasil, obtendo o pastor americano uma

76 *Ibid.*, p. 29,
77 Freire, *Ordem e Progresso*, I, pp. 282-283.

→ O SONHO DAS OLAVETTES, QUE NÃO PASSAM DE PROTESTANTES JUDAIZANTES. E DISFARÇAM MUITO MAL...

grande vitória publicitária para a educação pública com a vinda da expedição científica do Professor Agassiz.

Todo esse "progresso protestante" anglo-saxão, contrastava com o analfabetismo geral e o atraso brasileiro. Como a culpa dos atrasos do Império era usualmente atribuída à Igreja Católica Romana, tanto por Fletcher como pelos brasileiros liberais da época, o pastor americano parece que esperava convencer os literatos e estadistas do Brasil da superioridade do protestantismo de modo que, por sua vez, eles cooperassem no estabelecimento de condições pelas quais a imigração protestante pudesse desenvolver-se. Não pretendo dizer com isso que Fletcher foi o iniciador desse conceito. A idéia de que o imigrante protestante era o imigrante que melhor serviria para o Brasil, já fora expressa nos debates parlamentares de 1830 e nos debates sobre a imigração, na imprensa e no parlamento, muito antes da sua ida ao Brasil. Entretanto, o ex-capelão dos marítimos ativamente fez publicidade deste conceito e foi, até certo ponto, bem sucedido.

Em 1865, quando começou a imigração de confederados americanos, Fletcher tornou-se um dos seus grandes patrocinadores. Participou na fundação da Sociedade de Imigração Internacional no Rio de Janeiro, e uniu-se à campanha para promover o estabelecimento da inteira liberdade de cultos e de direitos civis para os acatólicos, como desejavam os americanos que se propunham a imigrar.

O Empresário do "Progresso"

O primeiro esforço de Fletcher, em prol do "progresso" brasileiro, foi sua tentativa de informar aos construtores da estrada de ferro sobre uma locomotiva de fabricação americana que poderia facilmente vencer aclives íngremes[78].

Escreveu aos Estados Unidos, pedindo informação detalhada sobre essa locomotiva e passou-a adiante a "Mr. Fisher na Serra dos Órgãos"[79]. Como teve de regressar aos Estados Unidos, não pôde continuar a diligenciar sobre a matéria, porém fez o que pôde para atrair o Barão de Mauá àquele país[80]. Este, no entanto, no seu grande amor e admiração pelos ingleses, não quis voltar-se para os Estados Unidos em busca de auxílio técnico e econômico. Não se pode precisar se a propaganda de Fletcher, em prol da técnica ferroviária americana, teria ou não influenciado Cristiano Othoni, Presidente da Estrada de Ferro Dom Pedro II. Seja como for, Othoni convidou o americano Coronel C.F.M. Garnett para servir como engenheiro chefe daquela linha. A linha tornou-se inteiramente "americanizada" não somente por causa do pessoal americano, mas também porque o material rolante adquirido era também de fabricação americana[81].

78 IHS-CFP, nº 517, J. C. Fletcher e C. Fletcher, Rio, 14 de abril de 1853.
79 *Ibid.* Para um relato dos vários problemas dessa estrada de ferro, veja-se Mauá, *Autobiografia*, pp. 128-142.
80 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 302.
81 Bastos, *Cartas*, p. 513; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 302; Agassiz, *A Journey in Brazil*, pp. 527-528.

No campo da educação, Fletcher, como foi referido acima, tentou introduzir textos escolares americanos no Brasil, e fez publicidade do sistema educacional americano de tal maneira que, pelos idos de 1862, já alguns brasileiros estavam bem informados sobre o assunto e admiravam alguns dos seus aspectos. Entre esses admiradores estava o Deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos, cujo conceito de um sistema de educação ideal era o que ele chamava "o sistema escolar socialista" de Horace Mann em Massachusetts[82]. A presença do Bispo Alonzo Potter no Brasil foi também usada por Fletcher para promover suas idéias educacionais.

Em 1865 Fletcher estava no Rio esperando a chegada do grupo do Professor Agassiz chamado "Expedição Thayer". Por uma coincidência, o Bispo da Igreja Episcopal americana, Alonzo Potter, chegou ao Rio no navio da expedição. Este se dirigia à Califórnia via Estreito de Magalhães. O Bispo Potter tinha sido Presidente da Associação Americana para o Desenvolvimento da Educação e era também o autor de diversos livros sobre educação[83]. Um dos primeiros líderes do movimento ecumênico nos Estados Unidos, o Bispo Potter era também muito interessado em missões cristãs e foi um dos primeiros defensores da temperança[84].

O bispo episcopal foi hospedado pelo Dr. Thomas Rainey, empresário das barcas Rio Niterói, e pregou diversas vezes na Igreja Anglicana, à Rua dos Barbonos. Foi imediatamente levado a reboque por Fletcher que arranjou um encontro dele com o Imperador. Presume-se que os dois falaram sobre educação com Dom Pedro II[85].

Em 1866, ainda promovendo assuntos educacionais, Fletcher escreveu dos Estados Unidos ao Imperador, informando-o que tencionava levar o ministro brasileiro em Washington, Joaquim Maria Nascentes de Azambuja, numa viagem de visita às escolas e universidades americanas[86].

Dois anos mais tarde enquanto projetava o que afinal viria a ser sua última viagem ao Brasil, Fletcher escreveu ao Imperador que gostaria de falar-lhe sobre a educação pública e "a educação da escola comum no Brasil"[87].

De uma maneira interessante Fletcher também contribuiu para a agricultura brasileira. Em 1862 levou consigo, para o Brasil, John H. Lidgerwood, neto de William van Vlieck Lidgerwood, fundador da Lidgerwood Manufacturing Company de New York. O Imperador registrou no seu diário que recebera Fletcher e Lidgerwood, e que Lidgerwood estava solicitando concessões para vender sua máquina de despolpar café, manufaturada

82 Bastos. *Cartas*, p. 23.

83 William Wilson Manross, "A Great Evangelical. Alonzo Potter, the Third Bishop of Pennsylvania", *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church.* IX (1940), pp. 97-130.

84 Alonzo Potter, *Katholicos. Letter of Rt. Rev. Alonzo Potter, Bishop of the Protestant Episcopal Church of Pennsylvania, in Vindication of the Principle of Christian Union for the Propagation of the Gospel.* (Philadelphia: J. W. Moore, 1850).

85 MIP, Doc. nº 6635, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, Rio, 23 de abril de 1865.

86 *Ibid.*, Newburyport, Mass., 27 de abril de 1866.

87 *Ibid.*, Doc. nº 6984, Altoona, Pa., 19 de junho de 1868. A introdução dos métodos de ensino americanos, entretanto, devia ser realizada não por Fletcher, mas por seus colegas presbiterianos e metodistas. Este assunto é estudado mais desenvolvidamente nos Capítulos VII e XI.

com o nome de "Walker" (nome do inventor, Robert Porter Walker) que fora utilizada com muito êxito em Cuba[88].

A influência da máquina de Lidgerwood na economia cafeeira do Brasil parece ter sido bem grande, ao menos nos primeiros anos. Em 1872 o jornal de língua inglesa no Rio de Janeiro, *The American Mail*, reportou que Lidgerwood acabara de viajar pelas fazendas de café das Províncias do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e de São Paulo, em todas as quais fora recebido regiamente e hospedado pelos maiores plantadores de café, "que tinham aurido tanto benefício do uso de suas invenções e melhoramentos e lhe tinham demonstrado reconhecimento pelos serviços que havia prestado ao grande produto do Império"[89]. Naquele mesmo ano Lidgerwood obteve uma extensão da sua licença no Brasil[90].

Dom Pedro II também registrou no seu diário, no dia 14 de julho de 1862, que, naquela mesma viagem, Fletcher trouxera consigo um grande suprimento de sementes de algodoeiro das ilhas de Barbados e do melhor milho dos estados meridionais como presente ao Instituto Brasileiro de Agricultura[91].

Um dos grandes problemas da embrionária indústria brasileira era a falta de depósitos de carvão mineral no território nacional. Fletcher, de algum modo fez amizade com um geólogo inglês, Nathaniel Plant (apresentado como "um irmão de Mr. S. Plant, Curador do Museu Real de Salford) que estivera no Rio Grande do Sul desde 1861 fazendo explorações pelas bacias dos Rios Candiota e Jaguarão. Durante essas pesquisas, localizara alguns depósitos de carvão que julgou serem bem extensos e de boa qualidade. Um relatório de suas descobertas foi publicado em 1864 na revista inglesa *Quartely Journal of Science*, V. II, de abril de 1864. O pastor americano usou sua influência para conseguir para o geólogo Plant uma audiência com o Imperador e foi pessoalmente levá-lo ao palácio[92].

A descoberta desses depósitos de carvão foi difundida no Brasil pelo *Anglo-Brazilian Times* de 8 de julho de 1865, por meio de uma carta do Professor Agassiz a Nathaniel Plant, garantindo-lhe que as amostras de carvão que tinha visto podiam "justamente ser comparadas com as melhores do mercado"[93].

A grande vitória, entretanto, para Fletcher na sua posição de agente do "progresso", foi a chegada ao Brasil da Expedição Thayer sob a chefia do Professor Louis Agassiz.

---

88 AMIP, Vol. XVII, 1956, "Diário do Imperador Dom Pedro II", p. 66. Doravante citado como "Diário do Imperador". Para a licença concedida a Lidgerwood para vender suas máquinas, veja-se *Coleção das Leis do Império do Brasil, 1862*, XXIII, Parte I, p. 380.

89 *The American Mail*, Rio, 24 de fevereiro de 1872.

90 *Ibid.*

91 "Diário do Imperador", p. 166. Esse esforço de Fletcher foi duplicado por diversos outros americanos e ingleses durante a Guerra de Secessão nos Estados Unidos, quando o estoque de algodão na Inglaterra foi reduzido por falta do algodão americano. Veja-se Graham, *op. cit.*, pp. 67-69.

92 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 617-623; MIP, Doc. nº 6586, Carta de Fletcher a Dom Pedro II, Rio, 13 de agosto de 1864.

93 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 617-618.

Fletcher usou aquela ocasião, como usou tantas outras, para promover o conceito de "progresso" que desejava ver o Brasil adotar[94].

O grande sucesso da expedição de Agassiz, em termos de conhecimentos científicos adquiridos, é notório, mas o sucesso pessoal que deu a Fletcher e o auxílio que trouxe às várias causas por ele patrocinadas ainda não foram descritos. Outros homens de ciência tinham visitado o país anteriormente, mas em ocasiões em que a nação estava quase inconsciente deles e de seu valor. Entretanto, nos meados do século XIX o Brasil já estava despertando para pensar em "progresso", nos termos otimísticos evolucionários do pensamento liberal europeu, e já tinha uma pequena classe dirigente bem educada. Esta classe de intelectuais, apesar de excessivamente inclinada para o estudo das leis e das belas-letras, tornava-se cada vez mais consciente do desenvolvimento científico que se processava na Europa e nos Estados Unidos, e estava ávida de saber mais sobre o assunto.

O envolvimento de Fletcher com a expedição Thayer foi tal, a julgar pelos documentos disponíveis, que parecia a seus amigos brasileiros que a mesma era mais um dos seus feitos. Desse modo, quando Fletcher chegou ao Brasil, mais ou menos no mesmo tempo da chegada do Professor Agassiz, o *Diário do Rio de Janeiro* publicou que o pastor americano estava lá para apresentar o Professor Agassiz ao Imperador. Fletcher, cujas jactâncias intermitentes podem ter dado a seus amigos tal impressão, apressou-se a escrever a Dom Pedro II, afirmando diplomaticamente que a notícia do *Diário* era incorreta e que o Professor Agassiz não necessitava de apresentação[95].

A Expedição Thayer e o prestígio de Agassiz foram usados por Fletcher para promover diversos dos seus projetos, tais como a emancipação dos escravos, a abertura do Amazonas à navegação internacional, a linha de vapores entre New York e o Rio de Janeiro e a Sociedade de Imigração Internacional pelos quais o pastor americano se batia nos Estados Unidos e no Brasil.

O movimento anti-escravagista foi ajudado por Agassiz, que levou consigo um carregamento de livros sobre o assunto, para distribuir no Brasil. Isto perceptivelmente foi feito por sugestão de Fletcher que, no ano anterior, recebera solicitação de Tavares Bastos e outros políticos liberais brasileiros para mandar livros dos abolicionistas americanos. As obras que ambos os homens levaram consigo para o Brasil tiveram, ao menos, algum impacto imediato sobre a causa anti-escravagista[96].

É difícil apurar o verdadeiro papel do Professor Agassiz na abertura do Amazonas à navegação internacional. A abertura do Amazonas foi uma luta com numerosos protagonistas que podiam reclamar para si alguma parte na honra de terem sido motivadores da mesma. Seja como for, aqueles que estavam batalhando em prol da abertura do grande rio, usaram aquela ocasião para dar publicidade à sua campanha, especialmente Tavares Bastos.

O deputado alagoano, recebeu com alegria a vinda da Expedição Thayer ao Brasil e mais tarde foi pessoalmente visitá-la no Amazonas. Naquela ocasião, talvez pela primeira

94 James, *op. cit.*, p. 28
95 MIP, Doc. nº 6635, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, Rio, 23 de abril de 1865.
96 *The New York Daily Times*, New York, 27 de março de 1865; Fletcher e Kidder, *op. cit.* (Edição de 1879), p. 582.

AUTORIZADA PELO DECRETO Nº 3.799, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1866

vez, a nação toda ficou dramaticamente cônscia dos verdadeiros sentimentos das duas províncias amazônicas, do Pará e do Amazonas, sobre a abertura de sua grande via fluvial ao comércio internacional. Tavares Bastos foi recebido com grande aplauso em Belém e especialmente em Manaus, onde um baile de gala foi oferecido em sua honra [97].

Poderia provavelmente ser afirmado com segurança que o projeto da linha de vapores New York-Rio foi também auxiliado pela presença de Agassiz. A abertura do Amazonas e o subsídio para a linha estavam ligados no Projeto de lei, de Tavares Bastos, de 1862 [98], e ainda que não tenha sido esse projeto específico, o que foi afinal aceito pelo Parlamento, ambos os empreendimentos parecem ter sido ligados intimamente na mente de todos. A abertura do Amazonas à navegação internacional e o projeto da linha de vapores são estudados detalhadamente mais adiante.

A fundação da Sociedade de Imigração Internacional, por outro lado, foi grandemente encorajada tanto pelo êxodo de milhares de confederados derrotados, dos Estados Unidos, quanto pela grande necessidade que o Brasil estava tendo de soldados experimentados para a Guerra do Paraguai, e pela grande falta de mão-de-obra que a nação sofria naquela ocasião. Mas, o apoio sincero dado a essa organização por pessoa com o prestígio de Agassiz, deve ter tido alguma influência entre a população letrada [99].

A causa, entretanto, que mais se beneficiou com a presença de Agassiz, foi a campanha de publicidade empreendida por Fletcher, e por um grupo variado de "amigos do progresso", que há muito tentava impressionar os brasileiros com o "progresso" que o protestantismo poderia trazer-lhes. Para onde quer que Agassiz fosse, era seguido de perto por Fletcher ou por seus amigos, tais como Dr. Thomas Rainey, Dr. Manoel Pacheco da Silva e Tavares Bastos[100]. Assim, uma série de acontecimentos públicos ligaram o cientista de Harvard a Fletcher, ou a seus amigos, desta maneira trazendo uma glória refletida sobre eles e sua causa.

Fletcher, que tinha precedido Agassiz ao Brasil, assistiu a 19 de maio de 1865 a sessão do Instituto Histórico e Geográfico, levando uma carta do cientista suíço agradecendo à sociedade histórica pelo certificado de membro honorário que lhe fora entregue pessoalmente pelo pastor americano[101]. No dia 16 de junho ambos assistiram à sessão do Instituto, quando Agassiz agradeceu pessoalmente à sociedade pelo título de membro honorário[102].

Dois outros acontecimentos, com intervalo de um ano, um do outro, serviram para tornar conhecida na Corte a causa do "progresso" de patrocínio protestante. Foram eles as comemorações do aniversário de Agassiz a 28 de maio de 1865 e a 26 de maio de 1866, ambas realizadas no Rio de Janeiro. Na primeira ocasião um grande jantar foi dado em sua

97 Para uma descrição divertida, porem simpática, deste acontecimento de gala provinciana, veja-se Agassiz, *op. cit.*, p. 279.
98 *Anais da Câmara*, 8 de julho de 1862; Bastos, *Cartas*, pp. 497-500, 509-512.
99 Agassiz, *op. cit.*, pp. 513-514.
100 Rainey, *Some Notes*, p. 5; Agassiz, *op. cit.*, pp. 96, 252-255 e 279.
101 RIHGB, XXVIII (setembro de 1865) p. 276.
102 *Ibid.*, p. 282.

honra em que tomaram parte, não somente dignitários do Império, como também Fletcher e alguns dos missionários protestantes no Rio de Janeiro[103].

Na ocasião do aniversário do Professor de Harvard em 1866 as duas colônias – suíça e alemã – na Corte saíram naquela noite numa parada de tochas acesas em sua honra. A noite foi concluída com uma serenata feita pelo Clube Alemão à janela do professor[104]. Esse evento foi seguido, alguns dias mais tarde, por um jantar na casa dos missionários calvinistas Dr. e Sra. Robert Reid Kalley, em hora do Professor e da Sra. Agassiz, em que tomaram parte diversos membros do corpo diplomático[105].

Os anos de 1866 e 1867 foram anos de intensa propaganda levada a efeito pela Sociedade de Imigração Internacional em prol da imigração protestante. Essa propaganda foi ecoada no Rio pela *Imprensa Evangélica* e pelo *Correio Mercantil*, antes que este fosse comprado pelo ultramontano Antônio Pereira Viana.

Parece que o lugar de Fletcher na vida intelectual do Império fora firmado desde 1862, quando o Instituto Histórico e Geográfico fez dele "membro correspondente". A 8 de agosto de 1862, a Comissão de Admissão de Sócios, composta por Manuel Ferreira Lagos, Agostinho Perdigão Malheiros e o Cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, apresentou seu nome, junto aos de notáveis intelectuais americanos, tais como Louis Agassiz, Luther Bradish (Presidente da New York Historical Society), Edward Everett (então Secretário de Estado), George Bancroft (o historiador), e Robert C. Winthrop (Presidente da Massachusetts Historical Society). Era esta, de fato, uma notável companhia, indicando assim o grau de estima em que Fletcher era tido pelos membros do Instituto[106]. Mais interessante, talvez, foi a crítica que a Comissão fez do livro *Brazil and the Brazilians:*

> . . . Se alguma vez o seu Autor se permite alguma facécia a respeito de nossos costumes, não é todavia com o intento de expor-nos ao ridículo, como têm feito outros viajantes e escritores. Aponta muitos de nossos defeitos, que se não podem negar; mas, em geral, ameniza com a sua benevolência as críticas que faz: de sorte que conclui-se antes em seu Autor um afeiçoado do Brasil, do que um desses viajantes que não tendo saído do seu gabinete maldizem de tudo e de todos; se Fletcher censura é porque desejaria e deseja que o Brasil e os brasileiros progridam na civilização[107].

Alguns anos mais tarde, escrevendo ao Imperador, Fletcher pediu desculpas pela crítica severa que fizera ao Brasil em alguns capítulos do livro e acrescentou que o havia feito baseado no princípio de Salomão (Provérbios 27:6) "Fiéis são as feridas feitas pelo que ama, mas os beijos do que aborrece são enganosos"[108].

Em 1871 o jornal ultramontano, *O Apóstolo*, depois de combater por anos o grupo dos "amigos do progresso", que tinha chistosamente cognominado de "secretários dos melhoramentos repentinos"[109], estava ainda irritado com o comportamento do Instituto

103 Agassiz, *op. cit.*, p. 92.
104 *Ibid.*, pp. 467-468; *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 7 de junho de 1866.
105 Rocha, *Lembranças do Passado*, ii, p. 75.
106 RIHGB, XXV (1862) p. 673.
107 *Ibid.*, pp. 292-293.
108 MIP, Doc. nº 6818, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, New York, 21 de novembro de 1866.
109 *O Apóstolo*, Rio, 25 de agosto de 1867.

Histórico e Geográfico Brasileiro que elegera Fletcher membro honorário. As linhas de combate estavam começando a formar-se entre um clero ultramontano belicoso e um grupo igualmente vituperativo de anti-clericais e "amigos do progresso", desde que as novas da conquista de Roma pelos exércitos de Victor Emmanuel de Sardínia tinha marcado a unificação da Itália e a completa perda dos estados papais. Comentando sobre uma série de artigos publicados pelo *Jornal do Comércio*, o jornal ultramontano *O Apóstolo* atacou um certo escritor estrangeiro chamado van Halle (cujo primeiro nome não foi registrado) que criticara o clero brasileiro. O editor ultramontano adiantou-se a declarar que, com toda probabilidade, aquele autor seria bem recompensado sendo eleito membro honorário de algum instituto ou de alguma sociedade literária ou científica, "como já se fez com Fletcher, o detrator do Brasil, o escarnecedor do nosso culto público e expositor das Sagradas Escrituras e altíssimas personagens desta Corte". E acrescentou: "O Brasil é assim, recompensa a quem o insulta"[110].

A posição do jornal ultramontano não poderia ser, de modo algum, diferente. O país estava nas mãos de um Parlamento e de um Imperador, ambos os quais tinham jurado manter a Igreja Católica como a religião do Estado, mas cujas ações não condiziam com os padrões estabelecidos pela cabeça da Igreja, Pio IX, no "Sílabo". Sem dúvida, o termo "manter" tinha significação muito divergente para os ultramontanos e para os liberais "amigos do progresso". Bem cônscios desta diversidade de interpretação, os ultramontanos advertiram aqueles no poder para que mudassem de atitude. Essas advertências à Coroa e aos políticos liberais continuaram por muito tempo até que afinal deu-se o conflito de 1873, quando parecia não haver recuo de nenhum dos lados.

Entre as ameaças à Coroa posso citar a de 1869 na qual o editor de *O Apóstolo* expressou-se como se segue:

> Damos um conselho ao governo imperial. Abstenha-se de entrar em luta com a Igreja, porque o povo brasileiro é católico e ama a sua religião... Porque só nestes tempos de estradas de ferro e de telégrafos elétricos é que se procura inverter tudo, sob o predomínio de teorias as mais absurdas! Uma nação, que se materializa de tal modo, nunca atingirá a verdadeira grandeza[111].

Ainda que *O Apóstolo* acreditasse que Fletcher era inimigo do Brasil, o "expositor das Sagradas Escrituras" pensava o contrário. Como uma salva de despedida, o ex-capelão dos marítimos no Rio de Janeiro, na edição de 1879 do *Brazil and the Brazilians*, reafirmou seu amor pelo país e o que acreditava serem as coisas que ainda o tornariam uma grande potência:

> ... eles (os autores) nutrem uma afeição cordial pelo povo brasileiro, tomam o mais profundo interesse pelo bem-estar do Império, e têm as mais altas esperanças para o futuro do Brasil. Não crêem que o patriotismo dos Andradas, Feijó e outros tenha sido em vão; e que o sangue e as orações dos Huguenotes e outros homens bons e verdadeiros tenham sido esquecidos perante o Altíssimo[112].

---

110 *Ibid.*, Rio, 14 de maio de 1871.
111 *Ibid.*, Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1870.
112 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, (ed. 1879), p. 608.

O Reverendo James Cooley Fletcher, ex-capelão dos marítimos, ex-missionário da Foreign and Christian Union, ex-agente da *American Bible Society*, ex-agente da *American Sunday School Union*, "missionário" e agente do "progresso", chegava assim ao fim de sua carreira no Brasil, contribuindo para a agitação político-religiosa, exigindo mudanças radicais que, assim acreditava, trariam o verdadeiro "progresso" para o Brasil.

4

JAMES COOLEY FLETCHER E OS BRASILEIROS "AMIGOS DO PROGRESSO"

ENTRE JULHO de 1852 e outubro de 1853, como foi dito no capítulo anterior, Fletcher trabalhou na Legação dos Estados Unidos no Rio de Janeiro. Sua posição, como primeiro secretário interino, deu-lhe oportunidade de fazer amigos na Corte. É pena que não tenha registrado, nas suas cartas ou no seu livro, a maneira ou a razão pela qual foi apresentado a esses amigos brasileiros.

Um estudo cuidadoso dos nomes que aparecem na obra de Fletcher, entretanto, dá uma idéia de quão largo era seu círculo de amizades. Não obstante, como era um inveterado fanfarrão, não se pode julgar acuradamente, apenas por seu livro, quais eram seus amigos reais. Entre os nomes que citou há pelo menos um ultramontano, Zacarias de Góis e Vasconcelos, que mal poderia inclinar-se a fazer amizade com missionários protestantes[1]. Fletcher, como muitas pessoas daquele tempo, evidentemente pensava que Zacarias era um liberal consumado. Este julgamento se baseava no livro do senador baiano, sobre política, "cuja tônica, e na verdade, o tema principal do qual é baseado em *Liberty* de John Stuart Mill", como o pastor americano declarou[2]. Entretanto, a vasta maioria daqueles a quem Fletcher escolheu para elogiar, parece ter sido, em quase todos os casos, membros de um grupo de indivíduos de tendência liberal que favoreciam causas que ele patrocinava, especialmente a causa da plena liberdade de culto.

Podemos mais ou menos dividir os "amigos" de Fletcher em duas categorias: primeiro, um grupo de amigos mais ou menos "íntimos" que cooperavam com ele e a quem tentava ajudar, rendendo-lhes louvor e trazendo seus nomes à atenção do Imperador; segundo, um grupo de pessoas que não parecem ter sido mais do que conhecidos seus e que pertenciam a um vago grupo de "amigos do progresso" e propensos às suas causas.

Para o propósito deste estudo, limitar-me-ei aos amigos íntimos de Fletcher, isto é, àqueles cuja amizade parecia mais conspícua e mais facilmente revelada, tais como: Joaquim Maria Nascentes de Azambuja, Francisco Leite de Bittencourt Sampaio, Luiz Pedreira do Couto Ferraz (Visconde do Bom Retiro), Dr. Caetano Furquim de Almeida, Francisco Otaviano de Almeida Rosa, Dr. Manuel Pacheco da Silva (Barão do Pacheco),

1 Fletcher & Kidder, *op. cit.*, p. 185.
2 *Ibid.*, p. 586.

Pedro Luiz Pereira de Sousa, José Inácio da Silveira Mota, e por fim, o maior de todos os amigos e colaboradores Aureliano Cândido Tavares Bastos.

Ministro Joaquim Maria Nascente de Azambuja (1812-1896)

Conhecido educador e diplomata, nascido na cidade do Rio de Janeiro, Azambuja estudou na Escola de Direito de São Paulo. Em 1840, foi nomeado para a Legação brasileira em Washington, D.C.. Anos mais tarde retornaria aos Estados Unidos como Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário (21 de março de 1865 a 9 de março de 1867) [3].

Azambuja e Fletcher cooperaram intimamente em 1865, quando ambos envolveram-se no movimento de imigração dos confederados para o Brasil. Ainda mais, havia outro elo entre eles: a educação, na qual ambos estavam profundamente interessados. Azambuja veio a ser Diretor da Instrução Pública nas Províncias do Espírito Santo e do Pará [4]. Já era amigo de Fletcher em 1862, como dá testemunho a *Revista Trimensal* do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, de 1862, no seu número 25.

Na sua tentativa de impressionar os brasileiros com o sistema escolar americano e, provavelmente, para promover melhores condições para os imigrantes confederados, Fletcher planejara em 1866, levar o Ministro Plenipotenciário Azambuja numa viagem para visitar as escolas públicas e as universidades americanas [5]. Não foi possível determinar se tal viagem ocorreu ou não. Anterior a esse acontecimento, Fletcher informara ao Imperador que Azambuja era "o mais popular Ministro brasileiro em Washington, desde o Barão de Penedo" e acrescentou, "é altamente louvado por todos" [6].

Os louvores de Fletcher ao ministro brasileiro podem ter sido sinceros ou não. Esse foi o período durante o qual o pastor americano e seus amigos liberais no Brasil estavam promovendo o que esperavam viesse a ser uma emigração em massa dos confederados descontentes para o Império. O ministro brasileiro fez o que pôde para ajudar esse movimento de imigração e criar condições no Brasil que atraíssem não somente confederados, mas também toda sorte de imigrantes acatólicos da Europa. A carta de Azambuja para o Ministro das Relações Exteriores, de 22 de dezembro de 1865, foi um forte endosso ao programa liberal da Sociedade Internacional de Imigração [7]. Fletcher, tipicamente, não perdeu tempo em escrever um panfleto em prol de melhores relações entre o Brasil e os Estados Unidos e em louvor ao diplomata brasileiro [8].

---

3 Blake, *op. cit.*,. IV, p. 198-199; MIP, J.C. Fletcher a Dom Pedro, Doc. 6635, Boston, 27 de janeiro de 1866.

4 Blake, *op. cit.*, IV, p. 199.

5 MIP. Doc. nº 6635, J.C. Fletcher a Dom Pedro II, Newburyport, Mass., 17 de abril de 1866.

6 Ibid., Doc. nº 6635, Boston, 26 de janeiro de 1866.

7 "Imigração norte-americana para o Brasil", *Revista de imigração e colonização.* Ano IV, nº 2, junho de 1943, p. 270-274.

8 Fletcher, James C. *International Relations with Brazil; Proceedings on the Reception of H. E. Senhor d'Azambuja, Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary From Brazil... With Remarks of Rev. James C. Fletcher.* New York, John W. Amerman, 1865, *passim.*

MINISTRO BRASILEIRO EM WASHINGTON = EMBAIXADOR BRASILEIRO EM WASHINGTON (NO JARGÃO DA ÉPOCA)

Deputado Francisco Leite de Bittencourt Sampaio (1807-1892)

Outro amigo de Fletcher foi o poeta e político Bittencourt Sampaio. Filho da Província de Sergipe e formado pela Escola de Direito de São Paulo, Bittencourt Sampaio foi deputado pela sua província natal, de 1863 a 1871. Poeta desde seus dias de estudante, cooperou em 1859 com Carlos Gomes, escrevendo a letra do *Hino Acadêmico* que se tornou o hino favorito dos estudantes da época. O estudante de direito, juntamente com dois colegas, publicou seu primeiro livro de poemas naquele mesmo ano [9].

Católico nominal, Bittencourt Sampaio tornou-se afinal adepto do espiritualismo. Em 1882 escreveu a *Divina Epopéia de São João Evangelista,* na qual dá uma interpretação espiritualista da Bíblia [10]. É interessante notar que a influência de Bittencourt Sampaio sobre o que se poderia quase chamar de "espiritualismo bíblico" foi muito forte e sobreviveu entre alguns espiritualistas no Brasil. A *Divina Epopéia* continua a ser lida e reeditada pela Federação Espírita Brasileira (a última edição encontrada deste trabalho data de 1941). O espírito de Bittencourt Sampaio, alegadamente, já ditou, por diversas vezes, obras póstumas que têm sido publicadas com seu nome [11].

Como amigo de Fletcher e admirador da poesia anglo-saxônica, o nome de Bittencourt Sampaio foi trazido à atenção do Imperador pelo pregador americano que o considerava um excelente tradutor da poesia inglesa [12]. O poeta espírita foi também mencionado no livro de Fletcher como um dos grandes literatos da época [13].

A importância de Bittencourt Sampaio neste estudo é dupla: primeiro, ele foi um dos primeiros espíritas brasileiros a lutar por uma causa comum com os protestantes em prol da inteira liberdade de culto; segundo, era membro de um grupo de homens de letras que foram influenciados pela literatura anglo-saxônica. Fletcher, como o Professor Gilberto Freyre observou, esperava influenciar esses literatos e, por meio deles, trazer o "progresso" para o Brasil, um progresso que seria baseado numa renovação do catolicismo romano sob a influência anglo-saxônica[14].

Luiz Pedreira do Couto Ferraz (1818-1886)

Já a amizade de Fletcher com Luiz Pedreira do Couto Ferraz (Visconde do Bom

9 Blake, *op. cit.*, III, p. 22; Freyre. *Ordem e progresso.* I, p. 108.
10 Francisco Leite Bittencourt Sampaio, *A Divina Epopéia de São João Evangelista, Trasladada para Versos Heróicos.* (Rio: Tip. Nacional, 1882), *passim.*
11 Francisco Leite de Bittencourt Sampaio, *Jesus Perante a Cristandade Ditado por Frederico Pereira da Silva Júnior (Medium) e Pedro Luiz de Oliveira Sayo* (editor). (Rio: Livraria da Federação Espírita Brasileira, 1932); também pelo mesmo "autor" *De Jesus para as Crianças; Obra Mediúnica do Espírito de Bittencourt Sampaio;* Medium *Frederico Pereira Júnior.* 2a. ed. (Rio: Livraria da Federação Espírita Brasileira, 1938); *Do Calvário ao Apocalípse, Ditado pelo Espírito de Bittencourt Sampaio, sendo Medium Frederico Pereira da Silva Junior; Tomado e Editado e publicado pela Primeira Vez por Pedro Luiz de Oliveira Sayo.* 3a. ed. (Rio: Federação Espírita Brasileira, 1955).
12 MIP, Doc. nº 6635, J.C. Fletcher a Dom Pedro II, Exchange Hotel, Rio, 8 de julho de 1865.
13 Fletcher e Kidder, *op., cit.*, p. 587.
14 Freyre, *Ordem e Progresso,* I, pp. 282-283.

Retiro (1818-1886)), baseava-se num aspecto diferente. Natural do Rio de Janeiro e filho de um conhecido juiz, "Pedreira", como Bom Retiro era chamado naquele tempo, foi um excelente estudante. Com a idade de treze anos completara toda a sua formação pré-universitária, mas foi-lhe recusada admissão na Escola de Direito de São Paulo por causa da idade. Aos vinte e um, tendo completado o doutorado em Direito, foi convidado a prestar um concurso para professor substituto daquela faculdade, onde manteve cátedra até aposentar-se.

Bom Retiro colecionou uma lista impressiva de honrarias e posições de responsabilidade dentro e fora da vida pública. Amigo íntimo do Imperador, acompanhou a família imperial em 1859 na sua viagem ao norte do Império, à Europa em 1871 e aos Estados Unidos em 1876. Foi também membro do Conselho do Imperador e do Conselho do Estado, Presidente do Instituto Brasileiro de História e Geografia, e era associado com diversas instituições de caridade [15].

Fletcher, provavelmente, conheceu e tornou-se amigo de Bom Retiro quando secretário da Legação dos Estados Unidos, no Rio de Janeiro. Bom Retiro era então membro da Câmara dos Deputados e Ministro do Império, membro do Gabinete do Visconde de Paraná (o 12º Gabinete) que esteve no poder de 1853-1857.

Pedreira sempre foi amável para com os protestantes alemães, especialmente durante o tempo em que foi governador da Província do Rio de Janeiro (1853), como dá testemunho sua carta em favor do Reverendo Friederick Sauerbromm, pastor da colônia germânica de Nova Friburgo, Província do Rio de Janeiro [16]. Solicitou aumento de salário para o pastor protestante num tempo em que violentos debates ocorriam na Câmara dos Deputados, entre ultramontanos e liberais, sobre se era correto um governo de uma nação católica, que tinha jurado proteger a Igreja, pagar salário a pastores heréticos [17].

O seguinte contato de Fletcher com Bom Retiro foi sobre o assunto educação. Como mencionado anteriormente, quando aquele retornara ao Brasil, em 1855, para montar a exposição industrial, manteve contato com o Visconde de Itaboraí, Inspetor Geral da Instrução Pública, sobre a possibilidade de introduzir no Brasil livros escolares americanos. O Departamento da Instrução Pública era parte do Ministério do Interior. Pedreira naquele tempo era Ministro do Interior do Gabinete de Paraná. O programa desse Gabinete almejava um melhoramento na educação pública. Pedreira fora encarregado da reforma na educação primária e secundária [18].

Fletcher mencionou o nome de Bom Retiro diversas vezes no seu livro. Bem cônscio da grande amizade deste com Dom Pedro II, referiu-se a Bom Retiro, em algumas de suas cartas ao Imperador, chamando-o de "o mútuo amigo de Vossa Majestade e nosso" [19].

---

15 Blake, *op. cit.*, V, pp. 447-448.
16 MIP, Doc. nº 5872, Luiz Pedreira do Couto Ferraz a Manuel Felizardo de Souza e Melo, Niterói, 17 de janeiro de 1853.
17 *Anais da Câmara*, 2 de julho de 1853.
18 Nabuco, *op. cit.*, II, p. 280; *Almanaque Laemmert*, 1855, pp. 84-85.
19 MIP, Doc. nº 7497, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, Porto, Portugal, 12 de março de 1872; Doc. nº 8230, Indianápolis, 1º de janeiro de 1879.

ENQUANTO ISSO, O CLERO RECEBIA "CÔNGRUAS MESQUINHAS", CONFORME CONSTA NA PÁGINA 27

PRESENÇA DA MAÇONARIA NO CONSELHO DE ESTADO, A MAIS ALTA INSTÂNCIA DE ASSESSORAMENTO DO IMPERADOR

PÁGINAS 159 E 271

Bom Retiro era maçom e, como já mencionado, membro do Conselho de Estado. Como relator do Conselho, encarregado do relatório sobre a petição da irmandade do Recife que apelara para a Coroa contra o Bispo de Olinda, tomou um ponto de vista regalista, defendendo o direito de beneplácito do governo e, "polegada por polegada", manteve todos os privilégios de que, em sua opinião, "o uso, a tolerância, a prescrição investiram a Coroa Portuguesa" e que, acreditava ele, tinham passado adiante para a Coroa Brasileira no tempo da Independência. Bom Retiro liderou a maioria do Conselho recomendando penalidades legais contra o bispo [20].

Fletcher, que tentou atualizar cada edição do *Brazil and the Brazilians* com acontecimentos recentes, acrescentou um parágrafo na página 186 de sua edição de 1879 em louvor a Bom Retiro. Parecia se orgulhar de seu amigo por seu papel no Conselho de Estado na questão dos bispos, e também louvou-o por ter "encantado" os europeus durante sua visita ao continente em 1873, como um dos companheiros do Imperador.

O pastor americano, com seu conceito vitoriano da vida, provavelmente achou o caráter de Bom Retiro muito semelhante ao seu. Pode-se facilmente deduzir a existência de uma possível área de compreensão entre os dois homens, pela descrição feita pelo professor Gilberto Freyre, do companheiro favorito do Imperador. O Professor Freyre numa afirmação tipicamente gilbertiana opinou:

> . . . e do próprio Imperador se pode com alguma verdade dizer, como já foi dito, que comportou-se às vezes no Brasil tropical como uma Rainha Vitória de barbas brancas e de calças pretas; fazendo-se imitar ou acompanhar nesse seu vitorianismo por vários dos seus conselheiros e barões – um deles, o talvez a vida inteira britânica ou Vitorianamente "soul", isto é, donzelo (virgem ou donzelo se não no corpo, no sexo do espírito) Bom Retiro [21].

Dr. Caetano Furquim de Almeida (1816-1879)

Fletcher, filho de banqueiro, sentia-se também atraído pelos *"money-men"*. Tal foi o caso de Dr. Caetano Furquim de Almeida (1816-1879). Este parece ter sido um dos últimos amigos de Fletcher (1866). Foi um daqueles a quem o "evangelho do progresso" anglo-saxônico apelou mais fortemente.

Natural de Minas Gerais, Dr. Furquim de Almeida formou-se na Escola de Direito de São Paulo. Logo em seguida, em 1838, foi à Europa para tratar-se de uma moléstia do coração. Profundamente influenciado pelo que viu no Continente, tornou-se um admirador devotado do progresso material [22].

Casado com uma senhora da família Teixeira Leite, fazendeiros de café, em Vassouras, os interesses do Dr. Furquim de Almeida, pareciam ter flutuado entre os interesses escravagistas de seus parentes cultivadores de café, e os interesses daqueles que desejavam industrializar o país. Na Corte era agente do sogro, Francisco José Teixeira Leite, a quem

---

20 Nabuco, *op. cit.*, I, pp. 234-235; II, pp. 244-258.
21 Freyre, *Ordem e Progresso*, I, p. 289.
22 Reinaldo Carlos Montoro, "O Dr. Caetano Furquim de Almeida", *Cruzeiro*, Rio, 28 de março de 1879; *O Novo Mundo*, New York, 23 de junho de 1879.

representava por meio de sua firma Furquim, Joppert & Cia. Em 1859 tornou-se um dos diretores do banco da família Leite em Vassouras, o Banco Comércio e Agrícola [23].

O biógrafo do Dr. Furquim de Almeida, Reinaldo Carlos Montoro, descreveu-o como "um arrimo firme e decidido, batizado em todas as opiniões progressivas e sensatas da escola anglo-saxônica". Aspirava para o Brasil uma nova ordem intelectual "e só acreditava nos grandes meios industriais e na mais completa educação do povo". Defendia a tese de que o Império estava num período de transição; que era necessário derrubar os modelos antigos, afastando a nação "dos preconceitos de religião e de nacionalidade, sacrificar a idéia autoritária... à iniciativa individual e à... completa regeneração intelectual do país" [24].

Montoro alega que o Dr. Furquim de Almeida era profundamente espiritual e católico devoto. Entretanto, aceitava o conceito da separação entre a Igreja e o Estado e queria a "mais absoluta liberdade" para todas as religiões. Ainda mais, não aprovava o controle da Igreja Católica pelo Estado. Depois de 1860, associou-se intimamente com Aureliano Cândido Tavares Bastos no movimento que apareceu no Brasil, da nova escola doutrinária, que Montoro chamou de "anglo-saxônica" [25].

Em 1865, o Dr. Furquim foi um dos mais ativos patrocinadores do movimento de imigração dos confederados e co-fundador da Sociedade de Colonização Internacional. Destemidamente debateu, pela imprensa e por discursos públicos, em prol de uma emenda na constituição que concederia completa liberdade de religião e completos direitos civis (incluindo o direito de ser eleito para a Câmara dos Deputados) a todos os acatólicos [26].

Não é difícil compreender porque Fletcher era amigo e admirador desse brasileiro de ligações poderosas e forte propagandista das idéias anglo-saxônicas. Fletcher, louvando o papel do Dr. Furquim de Almeida na Sociedade de Colonização Internacional, disse que sua amplitude de visão e sua economia política prática deram-lhe alguma coisa do caráter do inglês Cobden e daquele americano amigo do Brasil, A. A. Low, esq., o liberal presidente da Câmara do Comércio de New York. Fletcher numa súmula de sua própria filosofia política e social chegou a afirmar:

> Nenhum país jamais pode alcançar um alto desenvolvimento moral, material e intelectual, a menos que a liberdade espiritual na sua mais completa extensão, seja incorporada à teoria política e prática de seu povo. O discurso do Dr. Furquim de Almeida na Bolsa do Rio de Janeiro de 1866, é um apoio justo e forte corolário do famoso discurso anti-jesuístico de Pedro Luiz, no parlamento de 1864, das *Cartas do Solitário*, de A. C. Tavares Bastos e do ensaio sobre a Intolerância de Inácio Barros Barreto [27].

Deve-se observar que o político e pensador liberal inglês, Richard Cobden, e seu amigo Quaker e companheiro no Parlamento, John Britht, exerceram grande influência no

---

23 Stanley J. Stein, *Vassouras, a Brazilian Coffee Country, 1850-1900* (Cambridge; Harvard University Press, 1951), pp. 18-20.

24 Montoro, *op. cit.*

25 *Ibid.*

26 Para versões inglesas dos discursos de Furquim de Almeida na fundação da Sociedade de Imigração Internacional, veja-se Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 595-598; James McFadden Gaston, *Hunting a Home in Brazil.* (Filadélfia: King and Baird, printers, 1867), p. 369; *New York Herald*, New York, 16 de janeiro e 9 de março de 1866.

27 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 590.

pensamento econômico e político do Brasil durante as décadas de 1850 e 1860. Essa influência, até certo ponto, parece ter provindo da consistente oposição desses dois no Parlamento britânico à intimidação do Brasil pela Inglaterra na questão do tráfico de escravos. Entretanto, a influência deles foi também muito poderosa nos conceitos políticos e econômicos de alguns liberais brasileiros. "O amor de Richard Cobden pelas classes humildes", sua grande fé na habilidade do homem de superar seu próprio meio ambiente, sua crença no trabalho diligente, sua luta pela eliminação de todas as barreiras comerciais e o estabelecimento de um movimento mundial de empresários para o aumento da produção de mercadorias e artigos de alimentação para o bem estar de todo o mundo, e sua idéia de absoluta liberdade que permitisse ao indivíduo crescer intelectual e economicamente, tornam-se quase a "religião" de alguns liberais brasileiros dos meados do séxulo XIX. A teoria de Codben de que a riqueza e a produção formavam a base da "moralidade", e sua grande admiração pelos Estados Unidos da América, também feriu uma corda sensível no coração dos liberais brasileiros[28].

O maior publicitário de Cobden e Bright no Brasil, entretanto, não foi o Dr. Furquim de Almeida, mas seu amigo Aureliano Cândido Tavares Bastos, cuja filosofia refletia fortemente o pensamento de Cobden. As idéias políticas, econômicas e sociais de Tavares Bastos são apresentadas mais detalhadamente adiante.

Como Adam Smith, Jeremy Bentham e John Stuart Mill haviam influenciado as gerações de estudantes e políticos brasileiros das décadas de 1830 e 1840, parece que Richard Cobden e John Bright foram os profetas da década de 1860. Posteriormente Cobden e Bright foram suplantados por Herbert Spencer nas décadas de 1870 e 1880[29]. Refiro-me, naturalmente, a ser uma "escola" anglo-saxônica suplantada por outra. Como já destacado neste estudo, as décadas de 1870 e 1880 também viram a introdução do Positivismo, que ao fim do século XIX tornou-se escola de pensamento predominante no Brasil.

Francisco Otaviano de Almeida Rosa (1825-1889)

O pensamento liberal requeria expositores na imprensa. Portanto, não é de admirar que Fletcher tenha feito amizade entre os jornalistas do Império com fortes posições liberais. Tal foi o caso de Francisco Otaviano.

Mulato, filho de um médico do Rio de Janeiro, Otaviano começara a estudar inglês com a idade de oito anos. Mais tarde na Escola de Direito de São Paulo, tornou-se grande admirador de Lord Byron. Traduziu Byron e parece ter absorvido um pouco do amor romântico do poeta pela liberdade[30].

---

28 *Dictionary of National Biography*. Editado por Sir Leslie Stephen and Sir Sidney Lee. (21 vols.; Londres: Smith, Elder & Co., 1887), ii, 148-154; John Bright and J. E. Thorold Rogers (Eds.), *Speeches and Questions of Public Policy by Richard Cobden*. (2 vols.; Londres: McMillan & Co., 1870), *passim*.

29 Graham, *op. cit.*, pp. 197-265.

30 Phocion Serpa, *Francisco Otaviano; Ensaio Biográfico*. (Rio: Publicações da Academia Brasileira, 1952), *passim*; Graham, *op., cit.*, pp. 260-261.

Jornalista ilustre, líder liberal na Câmara dos Deputados, hábil diplomata, Otaviano tinha mais uma habilidade – a de atrair para seu círculo de amigos um grande número de jovens talentosos. Como Joaquim Nabuco afirmou, Otaviano andava "cercado de uma plêiade de talentos" entre os quais se destacavam Tavares Bastos, José Bonifácio (o moço), Pedro Luiz, Joaquim Manuel de Macedo, Martinho de Campos, Urbano Pessoa, Francisco José Furtado e Cristiano Ottoni [31].

Otaviano foi deputado em várias legislaturas de 1853 a 1867, ano em que foi nomeado para o Senado onde atuou até 1889. Começou sua carreira jornalística editando a *Gazeta Oficial* (1846-1848), em seguida escreveu sobre educação para o *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, para a revista *Semana* e para a *Gazeta de Instrução Pública* (1851-1852). Em 1854 Otaviano começou a editar o jornal do Rio de Janeiro, *Correio Mercantil*, que tomou parte muito ativa nas disputas religiosas do dia. Esse jornal pertencia a seu sogro, o baiano Francisco Alves Branco Muniz Barreto [32].

O *Correio Mercantil* desde 1849, como Leslie Bethell afirmou, fora "financiado em parte pela Legação Britânica, com a aprovação do Lord Palmerston, com verbas do Serviço Secreto"[33]. Bethell, entretanto, não afirma claramente se o financiamento era um entendimento aberto entre o jornal e a Legação, se aquele receberia regularmente uma certa quantia em troca de seu apoio ao movimento contra o tráfico de escravos, ou se o "financiamento" ocorria na forma de artigos que eram publicados no jornal e pagos pela Legação Britânica. De um ou de outro modo, esse apoio financeiro estrangeiro não parece de modo algum depreciar os sentimentos anti-escravagistas e o liberalismo do Otaviano. Sua posição liberal antedatou qualquer assistência financeira e continuou além do ponto quando tal apoio pode ter falhado. Contudo, talvez explique o acolhimento de Otaviano e Muniz ao missionário protestante escocês Dr. Robert R. Kalley, que lhes trouxe cartas de apresentação, da Inglaterra, como será visto adiante. O *Correio Mercantil* publicou tantos artigos do Dr. Kalley que começou a parecer-se com um jornal "protestante", ou melhor, uma publicação altamente anti-católica. Em 1860, o Internúncio Mariano Falcineli relatando ao Cardeal Antonelli que finalmente publicara uma pastoral do Bispo Félix Antoine Philibert Dupanloup de Orleans, acrescentou: "foi traduzida e publicada (*uma coisa quase incrível*) no Correio Mercantil"[34].

Um anti-clerical violento, Otaviano, e o Reverendo Fletcher podem ter se tornado amigos por causa dos seus interesses comuns tais como: literatura inglesa, a emancipação dos escravos, a abertura do Rio Amazonas à navegação internacional, a companhia de vapores New York-Rio, ou por fim, a educação pública.

Não está claro o quanto Fletcher foi ajudado pelo jornalista. Como já foi anteriormente mencionado, seu auxílio foi mais evidente no caso do Dr. Robert R. Kalley que chegou em 1855. O *Correio Mercantil* cooperou abertamente com o médico missionário escocês.

---

31 Nabuco, *op. cit.*, I, p. 376.
32 Blake, *op. cit.*, III, pp. 62-64.
33 Bethell, *op. cit.*, p. 313.
34 ASVSS, Mariano Falcinelli ao Cardeal Antonelli, Carta nº 87, Rio, 3 de fevereiro de 1860. Ano 1860, Rubrica 251, Fascículo I, Folio 18. O grifo é meu.

Dr. Manuel Pacheco da Silva (1812-1889)

Uma cooperação mais ampla foi dada a Fletcher e a seus amigos, pelo Dr. Manuel Pacheco da Silva, Barão de Pacheco que foi, obviamente, um dos primeiros amigos de Fletcher no Brasil. Em 1859, quando o Ashbel Green Simonton, o primeiro missionário presbiteriano comissionado para trabalhar no Brasil, chegou ao Rio, trazia consigo diversas cartas de Fletcher apresentando-o a numerosas personalidades, entre as quais estava o Dr. Pacheco. Simonton decidiu usar somente esta carta de apresentação. O Dr. Pacheco se tornou seu aluno de inglês, confidente e conselheiro dos missionários que o seguiram [35].

Doutor em medicina, formado pela Escola de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, Dr. Pacheco foi diretor do Externato do Colégio Imperial Dom Pedro II de 1855 a 1872[36]. Era, também, membro da Junta Central de Higiene Pública e membro do Conselho Diretor do Colégio Imperial Dom Pedro II[37].

Profundamente interessado em educação, Dr. Pacheco, como já foi referido anteriormente, ofereceu-se para auxiliar Fletcher na tradução para o português, de livros escolares americanos, que seriam adotados no Brasil. Possivelmente, por ser amigo de Fletcher, assim como educador e cientista, também fez amizade com o Professor Louis Agassiz durante a visita deste ao Brasil. Visitava-o freqüentemente e, por fim, sugeriu ao Imperador que o convidasse a fazer conferências públicas sobre assuntos científicos [38].

Diversas vezes Fletcher fez referências a Pacheco como tradutor dos poemas de Longfellow e como grande educador. [39].

Deputado Pedro Luiz Pereira de Sousa (1839-1884)

Poesia e literatura, entre outras, atraíram Fletcher a Pedro Luiz Pereira de Sousa, um dos últimos amigos que o capelão de marítimos fez antes de separar-se do Brasil. Nascido em 1839 em Araruama, Rio de Janeiro, tinha apenas 13 anos de idade quando Fletcher chegou ao Brasil. Entretanto, já em 1864, Pedro Luiz colara grau na escola de Direito de São Paulo e tinha sido eleito deputado para a Décima Segunda Legislatura (1864-1866)[40].

---

35 BFMPCUSA, vol. I, nº 133, A.G. Simonton a J.L. Wilson, Rio, 28 de setembro de 1859; ver também "Journal of Reverend Ashbel Green Simonton", doravante citado como "Diário de Simonton". Há três cópias desse "Diário", datilografadas provavelmente por sua filha Helen Simonton (1860-1962). As mesmas podem ser encontradas na Speer Library do Seminário Teológico de Princeton, nos arquivos da Presbyterian Historical Society, Filadélfia, Pa., e na Mission Research Library, Union Theological Seminary, New York, N.Y. O manuscrito da Speer Library foi traduzido em 1959 por Maria Amélia Rizzo e publicado no Brasil, em 1962, pela Editora Rizzo, de São Paulo, sob o título *Simonton. Inspirações de uma Existência.* Em geral, cito apenas o manuscrito original. Quanto à tradução publicada, nem sempre é possível citá-la, visto ser apenas uma tradução de "trechos do diário", em geral pietistas.

36 James, *op. cit.*, p. 54.

37 *Almanaque Laemmert*, 1857, pp. 58 e 105.

38 James, *op.cit.*, pp. 112 e 114; Agassiz, *op. cit.*, p. 96.

39 MIP, Doc. nº 6586, J.C. Fletcher a Dom Pedro II, Rio, 13 de agosto de 1864; também Doc. nº 6586, Newburyport, Mass., 27 de abril de 1866.

40 Blake, *op. cit.*, VII, p. 49.

O jovem deputado de 25 anos de idade, dominava bem a língua inglesa tendo traduzido de Whittier "The Cry of the Lost Soul", que Fletcher, na sua campanha de publicidade, tanto própria, como de amigos, tinha prometido entregar, pessoalmente, ao Imperador [41].

Qualquer que tenha sido a motivação da amizade entre os dois, se por idéias altruísticas ou por interesse próprio, parecem ter se encontrado em campo comum, ou seja, a literatura, a qual ambos admiravam, e o anti-clericalismo. No seu primeiro ano no Parlamento, enquanto Fletcher chamava a atenção do Imperador para o nome do jovem poeta, Pedro Luiz fazia um ataque violento aos jesuítas na Câmara dos Deputados, o que lhe valeu, da parte de Fletcher, a classificação de "estadista" [42].

A 26 de maio de 1866, Fletcher publicou a tradução de Pedro Luiz do poema "O Grito da Alma Perdida", de Whittier, na revista americana *Every Saturday*, juntamente com uma nota, obviamente escrita pelo próprio pastor americano, que louvava o jovem deputado por seu "bem sucedido protesto contra as intromissões do clero"; comparou-o com Whittier, tanto pelo seu talento poético como pelas suas qualidades de "reformador". Fletcher, então, com grandes floreios, informou ao Imperador que a tradução de Pedro Luiz fora publicada nos Estados Unidos, e, num jogo óbvio para ganhar o favor de Dom Pedro para o amigo, disse: "Ainda não mandei um exemplar para Pedro Luiz e Vossa Majestade poderá fazer uma surpresa ao deputado com a informação de que sua tradução foi publicada na América [43].

Pedro Luiz retornou à Câmara durante a 17ª e a 18ª legislatura (1878-1881). Foi membro do 28º Gabinete presidido pelo Senador José Antônio Saraiva (1880-1882).

Senador José Inácio Silveira da Mota (1807-1893)

A literatura bem como o movimento anti-escravagista fortemente atraíram Fletcher. Este último, foi o ponto em comum mais forte que o americano encontrou com o Senador de Goiás, José Inácio Silveira da Mota.

Natural do Norte de Goiás, Silveira da Mota começou seus estudos em Lisboa, mas formou-se na Escola de Direito de São Paulo, onde lecionou até 1856 [44]. O jurista goiano foi um dos primeiros líderes anti-escravagistas do Brasil. Como membro do Parlamento, propôs uma série de medidas para minorar a condição dos escravos, tais como a remoção de todos os escravos das cidades (1857), proibição de sua venda pública, proteção às suas famílias e sua emancipação por compra ao preço de inventário (1862) e a proibição de estrangeiros, de conventos e do Estado, de os possuírem (1864-1865) [45].

Tipicamente anticlerical, o programa de emancipação de Silveira da Mota, de 1864-1865, era bem radical. Demandava a emancipação imediata dos escravos dos conven-

41 MIP, Doc. nº 6586, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, Rio, 5 de setembro de 1864, Rio, 9 de setembro de 1864.
42 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 186.
43 MIP, Doc. nº 6818, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, Newburyport, Mass., 20 de julho de 1866.
44 Blake, *op. cit.*, IV, p. 462.
45 Nabuco, *op. cit.*, II, p. 17.

tos e do Estado, e a venda das terras pertencentes aos conventos sem qualquer acordo prévio com as ordens religiosas. Os resultados dessa liquidação deveriam ser convertidos em "bônus da dívida pública" a serem retidos pelos ditos conventos [46]. Esse plano foi modificado pelo projeto de Pimenta Bueno de 1866, que exigia uma emancipação gradual sobre um período de sete anos a realizar-se somente com o acordo prévio e inteira compensação financeira para os conventos [47]. Nenhum desses projetos de lei chegou a ser aprovado.

É difícil determinar quanta influência Fletcher teve na formação das idéias anti-escravagistas de Silveira da Mota. Como foi dito anteriormente, o senador goiano já em 1857 mostrava-se a favor da emancipação. Entretanto, sabe-se que Fletcher era abolicionista e se dedicava tanto à distribuição de literatura anti-escravagista como à distribuição de Bíblias.

Durante a já mencionada viagem de Fletcher ao Brasil, em 1864, alguns dos membros do Parlamento brasileiro, assim afirmou ele, entre os quais se encontrava Tavares Bastos, tinham-lhe "quase implorado" que mandasse obras sobre a questão escravagista [48].

Entre os muitos livros anti-escravagistas que Fletcher distribuiu havia um que produziu grande impacto no Brasil. Foi a obra de George Livermore sobre o negro e a Revolução Americana [49].

Ainda que o público brasileiro ou os políticos escravagistas não estivessem cônscios desse auxílio americano à causa abolicionista, o público americano estava informado do mesmo. No último mês da Guerra de Secessão o jornal confederado *The Weekly Richmond Enquirer*, de Richmond, Virgínia, discorrendo sobre as notícias do Brasil, publicadas no *New York Herald*, fez um comentário que era mais confuso do que correto, mas que mostra que os confederado estavam informados do auxílio "yankee" à causa abolicionista no Brasil.

> O progresso dos yankees é agourento da queda e da absorção de todas as nacionalidades sul americanas. Está organizando um ataque às instituições escravagistas do Brasil... O mesmo correspondente anuncia que professores yankees têm sido postos em algumas escolas elementares do Brasil. "A Igreja Episcopal Metodista está fazendo esforços para expandir-se"... Nosso povo verá prontamente que todo esse desenvolvimento eclesiástico significa abolição... [50]

Um ano mais tarde o aguerrido Reverendo Ballard Smith Dunn, que foi fazer reconhecimento para o que esperava que fosse um movimento de emigração em massa da Louisiania para o Brasil, também tomou conhecimento da literatura americana anti-escravagista no Império. Repetiu, no seu livro, quase as mesmas acusações que o editor Ritchie fizera no jornal de Richmond no ano anterior, mas também mencionou um "pastor peripatético" que andava distribuindo a dita literatura. Quem era esse pastor

46 *Anais do Senado*, 26 de janeiro de 1864; Nabuco, *op. cit.*, II, pp. 436-438.
47 Nabuco, *op. cit.*, II, p. 23.
48 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, (ed. 1879), p. 582.
49 *Ibid.*, p. 583; George Livermore, *An Historical Research Respecting the Opinion of the Founders of the Republic, on Negroes as Slaves, as Citizens and as Soldiers.* (Boston; J. Wilson & Son, 1862).
50 *The Weekly Richmond Enquirer*, Richmond, Va., 18 de janeiro de 1865.

perambulante "yankee" que de tal modo assustou o corajoso Reverendo Dunn? Pode-se com segurança presumir que era Fletcher [51].

Em 1862, o senador Silveira da Mota apresentou um projeto de casamento civil a pedido do Marquês de Olinda a quem o Imperador havia importunado, exigindo que resolvesse o problema dos casamentos protestantes [52]. O projeto foi derrotado mas o senador goiano continuou a lutar por essa medida ainda por muitos anos.

O círculo de amizade de James Cooley Fletcher parece ter sido muito grande. Entretanto, nenhum dos seus amigos foi tão importante para a introdução do protestantismo no Brasil, como Aureliano Cândido Tavares Bastos, que será estudado no próximo capítulo.

51 Dunn, *op. cit.*, p. 81.
52 "Diário do Imperador", pp. 17, 67, 188, 191 e 287.

PAUTAS MAÇÔNICAS. ABRIR AS NAÇÕES CATÓLICAS À PENETRAÇÃO ECONÔMICA E CULTURAL DOS PAÍSES ANGLO-PROTESTANTES É UMA PAUTA MAÇÔNICA, CONFORME DEMONSTROU O MONSENHOR HENRI DELASSUS NO LIVRO "O AMERICANISMO E A CONJURAÇÃO ANTICRISTÃ"

AURELIANO CÂNDIDO TAVARES BASTOS
"O APÓSTOLO DO PROGRESSO" DO BRASIL

ENTRE OS amigos de Fletcher, como já foi dito, Tavares Bastos destaca-se entre todos os outros por diversas razões. Primeiro, porque ele, mais do que qualquer outro em cargo público no Brasil, tinha um amor e uma admiração absolutamente irrestritos pelos Estados Unidos da América e pelas coisas americanas. Segundo, porque amava o "progresso", a ponto de travar batalha por causas impopulares, tais como a abertura do Rio Amazonas ao tráfico internacional, o comércio livre, a liberalização das leis comerciais, a descentralização do governo, e outras mais. Em terceiro lugar, porque tornou-se patrocinador das imigrações inglesa, americana e alemã, e defendia quaisquer que fossem as medidas que ajudassem as mesmas, tais como melhores meios de transporte internacional, casamento civil e liberdade de culto.

Tavares Bastos é por demais conhecido dos eruditos nacionais. Com a devida vênia destes, repito aqui alguns fatos já bem conhecidos, e algumas das idéias básicas, do deputado liberal, a fim de melhor enquadrá-lo entre os que chamo de "amigos do progresso". Em face da evidência em mãos, essas idéias liberais, libertárias, pró-imigração e anti-católicas, tomam um aspecto inteiramente novo, que creio ser necessário enfatizar.

Esse mais chegado dos amigos brasileiros de Fletcher, Tavares Bastos, posteriormente tornou-se um grande paladino do protestantismo, um dos mais ardorosos defensores das causas protestantes e sempre leal amigo dos missionários protestantes americanos [1].

Convém repetir: é difícil averiguar como Tavares Bastos e Fletcher tornaram-se amigos. No entanto, posso fazer algumas conjecturas baseadas no que se conhece a respeito deles. Ambos tinham um interesse em comum, que era a abertura do Amazonas à navegação internacional. Já em 1853 Fletcher suscitara a questão e publicara artigos sobre a mesma nos jornais do Rio [2].

---

1 O Internúncio Domenico Sanguigni, queixando-se numa carta ao Cardeal Antonelli sobre Tavares Bastos e seus amigos da Sociedade Internacional de Imigração, informa-o de que "este grupo de indivíduos ímpios, protegidos pelas *Lojas Maçônicas*, defensores de todas as Sinagogas Protestantes *(sic)*..." estavam forçando a lei dos casamentos civil e misto. ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, carta nº 1872, Petrópolis, 24 de fevereiro de 1857, Anno 1867, Rubrica 251, Fascículo 2. Doravante citada como Carta nº 1872.

2 IHS, nº 847, J. C. Fletcher a C. Fletcher, Rio, 16 de outubro de 1853.

É digno de nota que, apesar de Tavares Bastos ter apenas 14 anos de idade em 1853, afirmou mais tarde que seguira os debates sobre o Amazonas daquele ano em diante [3]. A questão já fora debatida no Brasil anteriormente, mas fora recomeçada em 1853 com a publicação, no *Correio Mercantil*, da já mencionada tradução de uma das cartas de Matthew Fontaine Maury.

Por toda a década de 1850, Tavares Bastos acompanhou de perto esta questão. Mais tarde, como aluno da Faculdade de Direito de São Paulo, achou-se sob a influência do Professor José Tell Ferrão, educado nos Estados Unidos, admirador irrestrito daquele país, o qual não só influenciou seu jovem discípulo sobre a questão do Amazonas, como também transmitiu-lhe sua grande admiração por aquele país [4]. Tavares Bastos reconheceu esse débito ao seu preceptor Ferrão, num rodapé na segunda edição das *Cartas do Solitário*. A admiração, obviamente, foi mútua, visto como Ferrão honrou seu aluno de dezenove anos de idade, pedindo-lhe que prefaciasse um livro didático intitulado *Exercícios de Composição* [5].

Em nenhum dos seus escritos Tavares Bastos mencionou, especificamente, os artigos de Fletcher nos jornais do Rio de Janeiro de 1853, em favor da abertura do Amazonas ao tráfico internacional. Possivelmente, porque o capelão americano escrevia sob um pseudônimo, o jovem estudante não estava ciente da identidade do autor dos artigos. Entretanto, o futuro parlamentar parece ter lido e aceitado tudo o que fora publiçado a favor da abertura do Amazonas e imediatamente sentiu-se atraído para aqueles que patrocinavam aquela causa. Assim, dedicava grande admiração ao Visconde de Sousa Franco, do Pará, a Francisco Otaviano, redator do *Correio Mercantil* e ao deputado jornalista Tito Franco de Almeida, do Pará, pela posição que tomavam em prol da abertura do grande rio [6].

↳ JORNAL FINANCIADO PELA EMBAIXADA BRITÂNICA, CONFORME CONSTA NA PÁGINA 90

O "Excêntrico"

Em 1861, quando Tavares Bastos começou sua famosa série de cartas sob o pseudônimo de "O Solitário", já estava bem familiarizado com o livro de Fletcher *Brazil and the Brazilians*, cuja segunda edição aparecera em 1859[7]. Ainda mais, sendo um ávido leitor de jornais, o alagoano devia estar bem informado da campanha em prol do "progresso", promovida pelo pastor americano, representada dramaticamente pela exposição industrial de 1855, no Rio de Janeiro. O primeiro encontro entre os dois "amigos do progresso" é

3 Bastos, *Cartas*, p. 334.

4 Carlos Pontes, *Tavares Bastos (Aureliano Cândido) 1839-1875*. (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938), pp. 87-90.

5 *Ibid.*, p. 87. Não pude localizar nenhuma informação sobre o professor José Tell Ferrão. Apenas a lista de pessoal da Faculdade de Direito de São Paulo, referente aos anos de 1859 e 1860, apresenta seu nome como "professor substituto de latim, francês e inglês".

6 Bastos, *Cartas*, pp. 337-341; *"Autobiografia do Conselheiro Tito Franco de Almeida"*, editada por Augusto Tavares Lyra, RIHGB, 1942, pp. 271-507; doravante citado como *"Autobiografia do Conselheiro"*. Veja-se também *Anais da Câmara*, 20 de agosto, 1860.

7 Bastos, *Cartas.*, p. 343.

bem provável que não tenha acontecido até 1862, porque Fletcher estivera ausente do Brasil desde 1856.

Em 1862, tendo cuidadosamente assentado as bases para outra visita, Fletcher voltou mais uma vez ao Brasil, no seu papel de agente do "progresso". Ostensivamente, estava no Brasil para visitar o Amazonas e, com o beneplácito do Imperador, colecionar espécimens para o Professor Louis Agassiz. Particularmente, estava no Brasil a fim de coletar material novo para seu livro e, como agente da União das Escolas Dominicais, visitar seus colegas missionários presbiterianos, Ashbel Green Simonton e Alexander Latimer Blackford no Rio de Janeiro[8], assim como o missionário episcopal Richard Holden, em Belém do Pará[9], e para distribuir Bíblias enviadas pela Sociedade Bíblica Americana[10].

Ao chegar ao Brasil, Fletcher achou Tavares Bastos como o *enfant gaté* dos protestantes estrangeiros. O jovem deputado tinha captado essa admiração não apenas por suas idéias persistentes em favor do comércio livre, da imigração em massa, mas também por ter-se pronunciado a favor da propaganda protestante no Brasil. Em setembro de 1861, Tavares Bastos publicara uma carta no *Correio Mercantil,* acusando a Alfândega de ter-se tornado "a chancelaria da Nunciatura". O missivista exigia que a Alfândega liberasse uma caixa de panfletos protestantes, pertencentes ao Dr. Robert R. Kalley, que um funcionário excessivamente zeloso tinha prendido[11].

Sob o famoso pseudônimo de Solitário, Tavares Bastos publicou, no *Correio Mercantil,* uma série de cartas, de agosto de 1861 a 1862. No entanto, essas foram uma seqüência de seu menos conhecido panfleto de 29 de julho de 1861, intitulado *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro* [12]. Esse panfleto, de 35 páginas, escrito sob o pseudônimo de "Um Excêntrico", foi o primeiro pronunciamento de âmbito nacional das idéias sociais e políticas de Tavares Bastos.

O "Excêntrico", que tinha então apenas 22 anos de idade, vituperou sua herança portuguesa e tudo o que esta tinha dado ao Brasil. As causas dos atuais males do Brasil eram remotas, ponderou ele, fortemente refletindo conceitos, em geral defendidos por autores anglo-saxônicos. Eram resultantes do despotismo do século XVI, que em Portugal tinha se caracterizado por "uma nobreza rapace e indolente; simonia, ignorância e brutalidade do clero; rei beato e corrupto; a classe industriosa, ou a raça hebraica, perseguida em vez de protegida; a inquisição firmada" e, continuou o Autor, "até a dependência em que estava do maior foco da peste moral nesse tempo, a corte de Roma"[13].

---

8 "Historic Record of Missionary Work in Brazil from July 5th, 1860", Vol. I, July 20, 1862. Esse foi um livro de registro anotado pelos missionários presbiterianos de 25 de julho de 1860 até 17 de setembro de 1865. Doravante citado como "Registro Histórico". O manuscrito original está no Museu Presbiteriano em Campinas, São Paulo. Um microfilme do mesmo existe na Speer Library, Princeton Theological Seminary. Princeton, N.J.

9 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Belém, 7 de janeiro de 1863.

10 ABS, *Forty-Seventh Report,* 1863, p. 82

11 *Correio Mercantil,* Rio, 7 de outubro de 1861; Bastos, *Cartas,* pp. 111-117.

12 A.C. Tavares Bastos, *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro.* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939), *passim.*

13 *Ibid.*, pp. 27-28.

→ TAL QUAL O DEPUTADO MARCEL VAN HATTEM, QUE ATRIBUIU A POBREZA DO BRASIL À SUA FORMAÇÃO IBERO-CATÓLICA, EM ENTREVISTA À RÁDIO JOVEM PAN, 15/02/2019

O despotismo português, continuou o Autor, colocou no Brasil indivíduos de baixa classe, ávidos de ouro, que criaram uma sociedade que considerava "a indolência, felicidade; a rapacidade, indústria; a moeda, riqueza; a ignorância, virtude; o fanatismo, religião; o servilismo, respeito; liberdade de espírito, um pecado que se expia na fogueira; e a independência pessoal, um crime de lesa-majestade"[14].

Para cumular tudo isso, dois elementos venenosos tinham sido adicionados a esse caldo de bruxas, a saber, escravatura e portos fechados. Aquela tinha trazido a corrupção dos costumes e estes criaram um monopólio português do qual "recebíamos o ar vivificante da Europa através de Portugal empestado"[15].

Depois da independência, continuou Tavares Bastos, os dirigentes brasileiros, apesar de terem sido educados "nas trevas de Coimbra", tinham dado ao Império uma "sensata, nacional e gloriosa constituição", mas os males do sistema colonial tinham perdurado[16].

Os dirigentes do movimento revolucionário de 1831, continuou Tavares Bastos, maravilhados com o progresso dos Estados Unidos, tinham tentado imitar-lhe o sistema político, não compreendendo que o espírito de uma nação era diferente do da outra. Tivessem esses revolucionários sido bem sucedidos, "o segundo dia da República havia de ser o primeiro da anarquia e a véspera da exaltação de um déspota", como tinha acontecido às nações latino-americanas de língua espanhola. Essa anarquia teria lugar, dizia o panfletista, porque os Republicanos brasileiros de 1831 não tinham a tradição de "Washington ou Lafayette", mas somente "o frenesi dos demolidores, dos carbonários, de Manin, de Mazzini"[17].

A solução, continuou Tavares Bastos em outro capítulo, teria sido a instituição de um governo democrático forte e sábio, moldado segundo o governo inglês. O jovem deputado sugeriu, então, a adoção de uma série de reformas educacionais, econômicas, políticas e administrativas, as quais, na sua opinião, resultariam numa mudança para melhor. Entre as reformas sugeridas, estavam abrir o Amazonas ao comércio mundial e o prover-se a nação de imigrantes operosos dos Estados Unidos, da Irlanda, da Alemanha e da Suíça[18].

Um forte tema fundamental permeava o panfleto do "Excêntrico": a "alma" brasileira, como se encontrava, tinha que mudar, ou, como diria Fletcher na sua terminologia calvinista, teria de "nascer de novo". Nos meses seguintes, de 19 de setembro de 1861 a 30 de março de 1862, o "Solitário" continuou, a partir do ponto no qual o "Excêntrico" havia parado.

Tavares Bastos formara-se Bacharel em Direito, em 1859, com dezenove anos de idade. Entretanto, por insistência do amigo e professor, José Tell Ferrão, e de outros, permanecera mais um ano na faculdade. Depois de defender tese, referente ao imposto, foi-lhe conferido o doutorado em Direito, com a idade de 20 anos, logo após ter sido eleito Deputado.

---

14 *Ibid.*, p. 30.
15 *Ibid.*, p. 31.
16 *Ibid.*, pp. 32-40.
17 *Ibid.*, p. 46.
18 *Ibid.*, pp. 48-50.

Na Câmara dos Deputados, Tavares Bastos, que fora eleito sob o patrocínio do Senador Cansanção de Sinimbu, chefe político de Alagoas, meteu-se em dificuldades com o Ministro da Marinha, Joaquim José Inácio. Este, conservador e supostamente ultramontano (apesar de secretamente ser maçon, como veremos adiante) fora convidado a um interpelamento da Câmara. O Ministro ressentiu-se com o tipo de interrogatório dirigido pelo Deputado Tavares Bastos, que também era oficial de Secretaria do Ministério dos Negócios Navais.

O resultado da divergência entre os dois na Câmara, foi que o Ministro da Marinha demitiu o jovem oficial de Secretaria, acusando-o de incompetência. Sete dias após sua demissão, Tavares Bastos publicou a primeira carta no *Correio Mercantil*, sob o pseudônimo de "O Solitário" [19]. Parece ter sido um ato de reabilitação pessoal de sua parte, depois de ter sido publicamente demitido do cargo.

"O Solitário"

As idéias do "Solitário" em pouco tempo fizeram-no um herói, não apenas aos olhos dos liberais brasileiros, mas também aos olhos dos protestantes no Brasil. O acolhimento de suas cartas era tão entusiástico nos círculos protestantes e estrangeiros da Corte, que um protestante húngaro, chamado Alexandre Wagner, um amigo íntimo do deputado, financiou a primeira edição das mesmas, em forma de livro, em maio de 1862 [20]. Wagner também fornecera ao escritor informações sobre o comércio internacional [21].

O "Solitário" distinguia-se pela sua habilidade de apresentar "idéias progressistas" e liberais. Para a finalidade deste estudo, limitar-me-ei à discussão das idéias que o colocaram na categoria de heterodoxo, tais como, a abertura do Amazonas à navegação internacional (que em sua mente estava intimamente ligada ao conceito da imigração protestante), o casamento civil e a completa liberdade de culto.

Outros aspectos do pensamento de Tavares Bastos já foram adequadamente ventilados por Carlos Pontes, na acima mencionada obra, e mais recentemente por Luiz Pinto[22]. De certo modo, suas idéias foram baseadas em estudos anteriores, a maioria dos quais são de natureza jornalística, mencionadas por Cassiano Tavares Bastos em seu prefácio a *Os Males do Presente* [23].

Com referência à abertura do Amazonas, o redator do *Apóstolo*, jornal que era mais ou menos considerado como o porta-voz da Igreja brasileira, no seu editorial de 28 de julho de 1867, relacionou a abertura do Amazonas com um possível movimento de

---

19 Pontes, *op. cit.*, p. 92.

20 Bastos, *Cartas*, pp. 19 e 301. A lista dos negociantes estrangeiros na Corte Imperial, em 1861, inclui "Alexandre Wagner, R. do Sabão, 66". Veja-se *Almanaque Laemmert*, 1861, p. 66.

21. Bastos, *Cartas*, pp. 19 e 30.

22 Luiz Pinto, *Tavares Bastos: Idéias e Diretrizes.* (Maceió. Departamento Estadual de Cultura, 1967), *passim.*

23 Marchand, *op. cit.*, pp. 108-109; Granhan, *op. cit.*, pp. 108-110, 176-177, 212, 217, 257-258 e 260.

imigração protestante, e essa última com novas exigências em favor da instituição do casamento civil no Império.

O "Excêntrico" atacara o currículo escolar brasileiro tradicional. O "Solitário", de igual modo, considerava pedante o currículo escolar adotado no Império, baseado no Latim e na Retórica, e exigia uma educação pragmática, que produzisse cidadãos úteis: negociantes, mecânicos, fabricantes de mercadorias, como os ingleses, alemães e americanos, em vez de solicitadores de empregos públicos [24].

Em cartas subseqüentes debateu a educação religiosa e o "direito" que o governo tinha de intervir no currículo dos seminários católicos. Esse "direito", assim dizia ele, era baseado no fato de o governo arcar com todas as despesas daquelas instituições. Se a Igreja desejava seminários livres, suas escolas deveriam ser mantidas pelos fiéis e não pela nação [25].

Defrontando-se com a acusação de que o "Solitário" seria um protestante ou um ateu[26], o missivista, publicou a 8 de janeiro de 1862 uma confissão de sua fé católica, mas continuou a defender idéias contrárias às sustentadas pelos ultramontanos. Entre outras coisas, exigia o controle da Igreja pelo Estado e declarava que acreditava "como Lamennais, Montalembert, Conde Cavour e como todos os adeptos do Catolicismo, na Igreja mas não no papismo". Sua crença, disse ele, era que a Igreja deveria, no futuro, ser completamente livre para exercer sua missão religiosa, sem necessitar de apoiar-se no braço secular e tolerar seu padroado. Entretanto, enquanto a Igreja não quisesse renunciar ao poder temporal na Itália, nem à sua exigência do auxílio financeiro do Estado em todas as nações católicas, nem aos privilégios da antiga intolerância que ainda mantinha sobre o casamento civil, alegava Bastos... "o moto, 'Uma Igreja livre num Estado livre', não é prático"[27]. Em outra carta, exigia completa liberdade de culto, bem como o casamento civil, e acusava a Igreja de rejeitar o século XIX[28].

Uma "Nova Alma" Para o Brasil

Por meio de outras dezenove cartas, escritas entre janeiro e setembro de 1862, Tavares Bastos tornou-se uma celebridade na Corte. Nessas cartas, discutia diversos tópicos de interesse nacional, com ênfase especial nos seus temas prediletos: *laissez faire*, a abertura do Amazonas à navegação internacional, a imigração protestante e a criação de uma linha de vapores de New York ao Rio de Janeiro.

O remédio para todas as mazelas do Brasil, de acordo com Tavares Bastos, era preparado com quatro ervas básicas do liberalismo: 1) o estabelecimento da mais ampla liberdade de comércio — o escritor admitia que era um grande adepto dos profetas britânicos do livre-tráfico, John Bright e Richard Cobden, cujas idéias eram, para ele, o

24 Bastos, *Cartas*, pp. 64-73.
25 *Ibid.*, pp. 90-104.
26 *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 8 de janeiro de 1862.
27 Bastos, *Cartas*, p. 97.
28 *Ibid.*, pp. 103-117.

POSIÇÃO SUSTENTADA POR RODRIGO CONSTANTINO NO LIVRO "ECONOMIA DO INDIVÍDUO"

novo "Evangelho" da nova era do "progresso" [29]. 2) o reconhecimento de que existia "uma divisão internacional natural do trabalho", razão pela qual o Império deveria concentrar todos os esforços na sua especialidade, ou seja, a agricultura [30]. Para Tavares Bastos, entretanto, os outros dois mais importantes itens que, na sua opinião, trariam verdadeiramente o Brasil para o mundo civilizado eram, 3) a abertura do Amazonas e dos outros grandes rios brasileiros aos navios de todas as nações [31], e 4) uma mudança da "alma" brasileira que teria lugar através da abertura dos portões do Império à imigração maciça britânica, germânica, irlandesa (na verdade, escocesa-irlandesa) e especialmente a norte-americana [32].

A objeção mais comum à abertura do Amazonas ao comércio internacional era a opinião popularmente sustentada de que isso iria beneficiar exclusivamente os Estados Unidos da América. Ainda mais, afirmava-se que todos os americanos eram flibusteiros e que se apoderariam do país; outros diziam que os americanos eram anarquistas e que destruiriam a monarquia com seus modos republicanos. Tais argumentos eram repudiados por Tavares Bastos como preconceito e propaganda criados por interesses individuais ocultos, que temiam a competição do estrangeiro [33].

Tavares Bastos reconhecia que havia um elemento radical nos Estados Unidos, que em anos anteriores se inclinara à anarquia e à "flibustaria". Mas afirmava que essa não era a posição da maioria da nação americana, nem do Partido Republicano que recentemente ascendera ao poder. Sentia-se certo de que os Estados Unidos não tinham planos de se apoderar do Amazonas, ao ler o livro de Fletcher *Brazil and the Brazilians,* no qual o escritor americano afirmava: "O Brasil certamente tem o direito, e todo o direito de controlar os rios dentro de seus limites" [34].

Fletcher claramente desaprovava a linguagem insultuosa do Tenente Matthew Fontaine Maury, contra a política brasileira, em relação ao Rio Amazonas, assim como desaprovara os modos rudes e obstinados do General Trousdale ao tentar forçar uma mudança dessa política. Fez o que podia para abrandar as coisas, e parece ter convencido ao menos um estadista brasileiro, Tavares Bastos, de que os Estados Unidos não tinham más intenções em relação ao Amazonas [35].

Para os que temiam o perigo de uma aproximação entre os Estados Unidos republicano e o Brasil monárquico, Tavares Bastos afirmou:

> O que pode ofender a monarquia no Brasil é a prolongação da miséria material e a depravação moral do país. Promovamos a sua felicidade por esses dois lados diferentes, mas tão harmoniosos, e não tenhamos receio do espírito civilizador, democrático, evangélico, humanitário e fraternal dos norte-americanos [36].

OU SEJA, O BRASIL DEVE ACEITAR A CONDIÇÃO DE EXPORTADOR DE PRODUTOS PRIMÁRIOS E IMPORTADOR DE MANUFATURAS. PAÍS SEM INDÚSTRIA, INCAPAZ DE SE MOBILIZAR PARA A GUERRA, DEPENDENTE DA PROTEÇÃO AMERICANA, REDUZIDO A UM PAPEL SUBALTERNO NO CENÁRIO INTERNACIONAL

29 *Ibid.*, pp. 357-358
30 *Ibid.*, pp. 267-274.
31 *Ibid.*, pp. 325-398.
32 *Ibid.*, pp. 414-416.
33 *Ibid.*, pp. 333-345.
34 *Ibid.*, pp. 333-345; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 578-581.
35 Bastos, *Cartas*, p. 343.
36 *Ibid.*, p. 416.

O Brasil não devia ter receio da competição e do mercado livre, escreveu Tavares Bastos. Na sua opinião, o impedimento dos maiores rios do Brasil, ou a entrega da sua navegação aos monopólios brasileiros era o estorvo ao comércio livre e uma barreira ao "progresso". A exigência egoísta de monopólios, afirmou o jovem deputado, era um veneno que estava destruindo o país [37]. De fato, escreveu o "Solitário", o egoísmo era a marca registrada do caráter brasileiro. Os brasileiros preferiam sentar-se em cima de seus recursos inexplorados e não utilizados a os "compartilhar" com o mundo [38].

Os brasileiros, escreveu o alagoano em uma das suas primeiras cartas, eram provincianos, não tinham visão e eram guiados por politiqueiros para quem o Pão-de-açúcar era "o limite do mundo moral, como a antiguidade acreditava que as colunas de Hércules eram o extremo do globo conhecido". O que a nação necessitava, continuou, era de um governo constituído de indivíduos que tivessem visto o mundo, "indivíduos com a imaginação cosmopolita de Goethe e a cabeça universal de Humboldt" [39].

Um dos temas repetidos nos escritos do "Solitário" era sua idéia fixa de que a nação precisava de "erguer-se". Essa elevação, na sua opinião, só podia ser realizada encorajando-se a imigração de seres humanos inteligentes e educados, e não a imigração de escravos bárbaros ou de *coolies* chineses [40]. A imigração devia ser de indivíduos perfeitamente capacitados a imediatamente contribuir para o desenvolvimento da agricultura, do comércio e da indústria [41].

Entretanto, o Brasil, a fim de alcançar o estágio de desenvolvimento real, tinha de abraçar o "verdadeiro evangelho", ponderava Tavares Bastos. Esse "verdadeiro evangelho" era cosmopolita, colaborava "fraternalmente para a produção do mundo", e explicava que era "para a riqueza, para a iluminação, para o progresso, para a moralidade, para o bem-estar dos povos". Ao descrever esse "evangelho" tornava-se hiperbólico:

> Eis o Evangelho, não humildemente beato, mas um Evangelho nobre, solene, caritativo, fraternal, o Evangelho como Cristo pregou... Da altura dele tudo é pequeno, nada inspira interesse, nem os prejuízos dos reis, nem o orgulho das dinastias, nem a cegueira da plebe, nem o egoísmo das oligarquias, nem o fanatismo dos padres[42].

É interessante notar que, no pensamento de Tavares Bastos, o "evangelho" do livre comércio e do trabalho diligente predicado pelos ingleses Cobden e Bright, parecia estar intimamente ligado com o Evangelho pregado pelos protestantes ingleses e americanos. Dever-se-ia mais uma vez notar que James Cooley Fletcher, com ênfase no Evangelho cristão, também sustentava tais pontos de vista.

O Brasil, a fim de passar por uma completa mudança, argumentava Tavares Bastos, devia aprender com outras nações a fórmula do "progresso". Assim, apresentou argumentos explicando como isto poderia ser levado a efeito, e chegou a uma conclusão muito radical para uma pessoa que se dizia Católica Romana e membro do Parlamento brasileiro, que havia jurado manter a Igreja Católica.

37 *Ibid.*, pp. 263-266.
38 *Ibid.*, pp. 358-359.
39 *Ibid.*, pp. 183-184.
40 *Ibid*, p. 276
41 *Ibid*, pp. 164-165.
42 *Ibid*, pp. 357-358.

DA CAMPANHA CONTRA O PROTECIONISMO TAMBÉM PARTICIPOU O SOBRINHO-NETO DE JOSÉ BONIFÁCIO, CONHECIDO COMO "JOSÉ BONIFÁCIO, O MOÇO", IGUALMENTE MAÇOM. SEUS ARGUMENTOS ESTÃO NO DISCURSO QUE ELE PROFERIU NA CÂMARA EM 7 DE JUNHO DE 1865

Como é, perguntou o "Solitário", que uma simples colônia, a Nova Inglaterra, pode repentinamente transformar-se "na poderosa, rica, vasta, ilustrada, livre, inteligente, generosa, audaz república dos Estados Unidos da América? " Sua resposta a esta pergunta era que, desde o início da nação americana, de sua primeira colonização, o espírito liberal da Reforma Protestante a havia impregnado de

> moralidade, o amor ao trabalho, a inteligência, a perseverança, a consciência da dignidade humana e o zelo da liberdade pessoal, que são o verbo do evangelho e que constituem as grandes características das raças do norte do globo.

E ainda mais, permitindo que seus preconceitos anticlericais e antilusitanos ressaltassem, Tavares Bastos concluiu que de fato, em vez de sofrerem a "ignara opressão dos capitães-mores, e o estúpido fanatismo dos padres católicos do século XVI, os Estados Unidos foram povoados por quakers e outras seitas independentes, e governados por lordes ingleses. Eis o mistério", concluiu ele[43].

É óbvio que o jovem deputado fora fortemente influenciado pelos historiadores americanos do século XIX. Mais uma vez não acho que a discussão do erro ou da correção dos pontos de vista de Tavares Bastos seja pertinente a este estudo – o importante é que ele acreditava que estava certo, e que suas ações políticas eram baseadas nesta crença.

Os brasileiros, como Tavares Bastos os observava, eram tradicionalmente "imorais". Portanto, se queriam que o país prosperasse, então deveriam começar corrigindo a causa do seu atraso: sua "imoralidade" cujo pior aspecto era a "mistura das raças"[44].

O missivista tendo ensaiado este pequeno passo na direção do preconceito racial, deixou que a questão morresse. Sua insistência nesse ponto poderia ter ofendido seus maiores defensores e amigos, que eram mulatos, tais como Francisco Otaviano, Torres-Homem, Saldanha Marinho e outros. A influência de amigos estrangeiros do deputado alagoano fora provavelmente responsável por esse conceito racial expresso em suas cartas. Por outro lado, deveria ser notado que o preconceito racial entre as famílias "aristocráticas" do nordeste brasileiro ainda predomina, mesmo que não tão abertamente quanto nos Estados Unidos.

Assim, retornando a um dos seus temas prediletos, o missivista declarou que, sendo a "imoralidade" brasileira a principal causa do seu atraso, se a nação queria progredir, era necessário "colocar outra alma no corpo brasileiro". Para Tavares Bastos havia somente uma maneira de realizar essa transmutação: a imigração protestante, razão por que ele queria

> . . . abrir francamente as portas do império ao estrangeiro, colocar o Brasil no mais estreito contato com as raças viris do Norte do Globo, facilitar comunicações interiores e exteriores, promover a imigração germânica, inglesa e irlandesa, e promulgar leis para mais plena liberdade religiosa e industrial.
> E sob este ponto de vista, é pelo bem do progresso, ou antes, da reforma moral do país, que eu desejo ardentemente as mais rápidas comunicações entre o Brasil e os Estados Unidos da América do Norte[45].

43 *Ibid.*, pp. 391-392.
44 *Ibid.*, p. 414.
45 *Ibid.*, pp. 414-415.

Tavares Bastos, repisando o ponto acima, continuou afirmando que, para ele, quanto mais o Brasil se dirigisse "para a sua regeneração moral e econômica", tanto mais se aproximaria da Inglaterra, da Alemanha e dos Estados Unidos [46].

À vista de tais idéias Fletcher não poderia deixar de ficar exultante. Deliberou, então, ajudar o jovem deputado. Concedeu esse auxílio não apenas espalhando o nome de Tavares Bastos no estrangeiro, como também apoiando-o na sua campanha para promover a abertura do Amazonas e para organizar uma linha de vapores de New York ao Rio de Janeiro, assim como criando uma maior aproximação Brasil-Estados Unidos, que o alagoano tanto desejava.

As idéias de Tavares Bastos foram bem recebidas não apenas por Fletcher e pelos protestantes estrangeiros no Brasil; foram também consideradas a última palavra da sabedoria por seus amigos liberais. O Imperador que ficara impressionado, até certo ponto, pelo que o "Solitário" escrevera, registrou no seu diário:

> Tenho lido com atenção os artigos do Solitário, publicados pelo *Mercantil*, que parecem ser do jequitinhonha... As idéias de liberdade que o Solitário advoga agradam-me; porém, não creio na conveniência dum sistema baseado sobre elas... [47]

Mais tarde, entretanto, tendo descoberto quem era o "Solitário", fez alguns comentários depreciativos sobre Tavares Bastos, a quem obviamente considerava jovem demais para ser levado a sério. É provável que o Imperador tenha sido influenciado por mexeriqueiros. No seu apontamento de 26 de junho de 1862, registrou sua palestra com o Tenente Mariano Azevedo, que lhe informara da "leviandade" de Tavares Bastos, vangloriando-se de que o Imperador tocava-lhe no ombro quando falava com ele. Mais tarde, a 15 de setembro daquele mesmo ano, quando o Visconde de Albuquerque, Ministro da Fazenda, sugeriu o nome do jovem deputado de 23 anos para editor da *Gazeta Oficial*, Dom Pedro objetou, dizendo que era contra a indicação, porque Tavares Bastos "ainda tinha pouco senso de prudência" [48].

Tanto o Imperador como o Ministro das Relações Exteriores, o Visconde do Rio Branco, discordavam do jovem deputado em assuntos referentes à navegação costeira que Tavares Bastos desejava fosse aberta à competição estrangeira. Ambos também estavam convencidos de que o Amazonas, mais cedo ou mais tarde, deveria ser aberto aos navios estrangeiros, entretanto, não antes de estarem suas margens "colonizadas" por brasileiros. Ambos também acreditavam que os artigos do "Solitário", publicados pelo *Correio Mercantil*, estavam sendo pagos por "interesses dos Estados Unidos" [49].

Não há prova dessa pretensa contribuição financeira à campanha liberal de Tavares Bastos, entretanto, não coloco um auxílio financeiro como esse no rol das impossibilidades. Como foi mencionado acima, ele admitiu o financiamento do húngaro Alexandre Wagner. Por outro lado, mantinha correspondência e estava em estreito contato com o Ministro dos Estados Unidos, General James Watson Webb, com Dr. Thomas Rainey,

46 *Ibid.*, p. 416.
47 "Diário do Imperador", p. 64.
48 *Ibid.*, p. 149.
49 *Ibid.*, p. 75.

George N. Davis e James Cooley Fletcher, os quais eram propagandistas e fomentadores da linha de vapores New York-Rio de Janeiro [50].

O Correio Mercantil, a julgar pela maneira como funcionavam os jornais da época, não podia publicar as cartas do "Solitário" gratuitamente, ainda mais, quando é conhecido que este jornal estava tendo, pelos idos de 1861 a 1862, grandes problemas de ordem financeira. Seu proprietário, Muniz Barreto, em desespero de causa, tentou fazer chantagem, exigindo 40 contos do governo para deixar de atacá-lo. O Imperador, no dia 2 de maio de 1862, solicitou que os ministros do Gabinete do Marquês de Caxias fizessem segredo da proposta do jornalista, pois não queria molestá-lo em suas dificuldades e acrescentou: "Está cego, com poucos meios e sem família, devendo-lhe eu muitas finezas" [51].

Entre os interesses comerciais, que poderiam ter contribuído financeiramente para as campanhas liberais de Tavares Bastos, estava a proposta linha de vapores entre New York e o Rio de Janeiro.

A Linha de Vapores New York – Rio

A idéia de uma linha de vapores que, partindo de New York, seguisse pela costa Atlântica da América do Sul até sua extremidade, fora originária de William Wheelwright, fundador da "Pacific Mail Steamship Line", que mais tarde se distinguira como construtor de estradas de ferro no Chile e na Argentina[52].

Anos mais tarde (1851-1852), um comerciante chamado John Gardiner, "por muitos anos negociante do Rio", fez ao Congresso Americano uma proposta que não vingou, de estabelecer uma linha de vapores Estados Unidos-Brasil. Fletcher, que naquela ocasião se encontrava no Rio de Janeiro, ficou arrebatado pela idéia, e escreveu artigos sobre o assunto para o *Journal of Commerce* de New York e continuou a se debater a favor do empreendimento, por meio de discursos públicos, artigos para a imprensa, visitas ao Brasil e através de correspondência com estadistas brasileiros [53]. Entretanto, a linha de vapores a que Tavares Bastos se referira nas suas cartas fora a idéia do ex-seminarista presbiteriano, antigo político do partido Whig americano e redator do *Cincinnati Daily Republican,* Dr. Thomas Rainey [54].

Natural de Yanceville, condado de Caswell, na Carolina do Norte, Thomas Rainey (1824-1810) mudara-se para o Oeste na juventude. Segundo a pouca informação que encontrei sobre ele, estudou medicina, mas jamais clinicou. Posteriormente envolveu-se em educação e jornalismo nos estados de Ohio e Indiana, escreveu livros-textos escolares e editou diversos jornais. Em 1853, depois que Herndon e Gibdon voltaram da sua exploração amazônica, James C. Dobbin, então Ministro da Marinha dos Estados Unidos, aconse-

50 Cassiano Tavares Bastos, "Brasil-Estados Unidos" in *Mensário do Jornal do Comércio.* CRIO: Tip do jornal do Comércio, 1938), IV, nº 1, pp. 115-120.

51 "Diário do Imperador", p. 94.

52 Juan Bautista Alberdi, *The Life and Industrial Labors of William Wheelwright in South America.* Caleb Cushing. Trad. (Boston: A. Williams & Co., 1877), p. 23.

53 Fletcher e Kidder, *op. cit.,* pp. 196-197.

54 Bastos, *Cartas,* p. 409; Rainey, *Some Notes,* pp. 1-5; Fletcher e Kidder, *op. cit.,* pp. 196-197.

lhou Rainey a tentar sorte no Brasil, que na sua opinião, era "um país que seria o segundo, depois dos Estados Unidos, em riqueza e poder"[55].

Em junho de 1854, Rainey chegou a Belém do Pará e dedicou-se a explorações pelo Vale do Amazonas. Propôs, então, um plano ao presidente do Pará, Dr. Sebastião do Rego Barros, para organizar um serviço de vapores a fim de suprir a cidade de Belém de gado da ilha de Marajó. Como a legislatura paraense ignorou a proposta, impacientou-se e regressou para os Estados Unidos[56].

No ano seguinte (1855) Rainey estava de volta ao Pará, dessa vez oferecendo estabelecer uma linha de vapores de New York a Belém. O Governador Sebastião do Rego Barros mais uma vez mostrou-se interessado e apresentou a dita proposta ao Governo Imperial. Rainey foi ao Rio, a fim de tentar influenciar os legisladores a favor de seu empreendimento, não obtendo resultado imediato. O Governo Imperial recusou considerar o projeto[57].

Rainey, então, conseguiu o apoio do *Correio Mercantil.* Francisco Otaviano, redator chefe daquele jornal, abordou o assunto em artigo datado de 18 de julho de 1855, no qual exigia que o governo pelo menos admitisse que havia sido proposta a criação de uma linha de vapores. O Gabinete do Marquês de Paraná nunca respondeu a Otaviano[58].

Rainey regressou mais uma vez aos Estados Unidos em 1856[59].

Em meados de 1856, Rainey, tendo obtido contratos dos governos das ilhas de St. Thomas, Demerara e Barbados, apresentou petição ao Congresso dos Estados Unidos da América, solicitando um contrato de linha postal New York-Pará, com paradas nas ditas ilhas. Essa petição, com data de 2 de julho de 1856, era co-assinada por Robert M. Stratton, Samuel L. Mitchill e William H. Webb[60].

Essa petição de Rainey foi seguida de uma campanha publicitária elaborada pelo próprio signatário. Nessa campanha, proclamava ser essa linha postal "quase que uma questão de obrigação nacional", uma vez que o Amazonas seria o novo centro de imigra-

---

55 Rainey, *op. cit.*, p. 8.

56 Ignorava o Dr. Rainey que naquela ocasião os conservadores na Assembléia provincial haviam começado um boicote legislativo por causa de uma questiúncula política. O boicote consistia em sentarem-se nas suas bancas na Câmara, com braços cruzados, nada dizendo e nada votando, à moda dos índios, estavam "guardando um silêncio majestoso", como eles mesmos explicavam. Veja-se Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", p. 346; *Fala Dirigida à Assembléia Legislativa Provincial Pelo Exm.º Sr. Conselheiro Sebastião do Rego Barros, Digníssimo Presidente Desta Província, no Dia 26 de outubro de 1855, Por Ocasião da Abertura da Segunda Sessão Ordinária da Mesma Assembléia.* (Belém: Tip. de Santos & Filhos, 1855), p. 410.

57 Rainey, *op. cit.*, pp. 9-10; Bastos, *Cartas,* p. 409; Kidder e Fletcher, *op. cit.*, 196-197; *Exposição Apresentada pelo Exm.º. Sr. Conselheiro Sebastião do Rego Barros, Presidente da Província do Grão Pará, Por Ocasião de Passar a Administração da Mesma Província ao 1.º Vice-Presidente o Exm.º. Sr. Ângelo Custódio Correia.* (Pará: Tip. de Santos & Filhos, 1855), p. 9.

58 Bastos, *Cartas,* p. 410.

59 O navio "Water Witch" regressava aos Estados Unidos, após terminados seus levantamentos cartográficos da Bacia do Paraná. Veja-se Rainey, *Some Notes,* p. 10. Fui informado que meu ex-colega, Professor John Marshall Hall, da Faculdade de Longwood, Farmville Virgínia, trabalha no momento com o diário de um dos membros dessa expedição. O professor Hall promete trazer à luz interessantes aspectos dos verdadeiros motivos da mesma.

60 Thomas Rainey, *et. al, Petition for a Contract for Carrying the Mails of the United States Between New York, St. Thomas, Barbados, Demerara and Pará,* (New York: s. ed.; 1856), *passim.*

ção de todo o mundo, tendo como centro comercial o porto do Pará, e que os Estados Unidos deveriam estar lá representados por uma linha de vapores[61].

No Congresso Americano, vários amigos do Dr. Rainey atuaram como *lobby* do projeto. Um deles distribuiu aos deputados e senadores 500 exemplares do *Ocean Steam Navigation and Ocean Post*, de autoria do peticionário[62]. Um desses amigos o Deputado Thomas Birch Florence (da Pensilvânia) apresentou um projeto de lei, em 1858; para o estabelecimento de seis linhas postais marítimas, a última das quais partiria de Filadélfia ao Pará, via Savannah, St. Thomas e Barbados[63].

O livro sobre as linhas postais marítimas, de autoria do Dr. Rainey, foi citado copiosamente por Tavares Bastos em suas *Cartas do Solitário* e no Parlamento brasileiro[64].

O Presidente James Buchanan, que era amigo de Rainey, segundo o relato deste, em 1857, mandara secretamente um amigo mútuo, John Glancy Jones, a pedir-lhe que chefiasse uma expedição flibusteira à Sonora ou ao sul da Califórnia. Rainey respondera polidamente que se recusava a dirigir a expedição, alegando que não tinha gosto "por aquelas coisas", e apegou-se à sua linha de vapores[65].

Sem se emocionar com a recusa de Rainey, o Presidente Buchanan, que pessoalmente prometera auxiliar o editor Whig, evidentemente num esforço para cumprir essa promessa, nomeou-o Ministro Plenipotenciário para o Brasil. Rainey relata que já tinha viajado de Washington a New York, a fim de embarcar para o Rio de Janeiro, quando recebeu telegrama do Vice-Secretário de Estado, John Appleton, dizendo-lhe que, por motivos políticos, o virginiano Richard Kidder Meade fora nomeado para aquele posto, em vez de Rainey. O Presidente ofereceu-lhe, no entanto, a embaixada em Portugal, a qual ele recusou[66].

Os esforços de Rainey para estabelecer uma linha de New York ao Brasil coincidiram com a recém-adotada política americana de conquistar a amizade do Brasil. O Ministro recém-nomeado pelo Presidente Buchanan (Richard Kidder Meade) chegou ao Brasil para o que o *London Times* chamou "uma missão de ostentação". Os esforços de Meade tinham por alvo criar laços mais chegados entre as duas nações e derrubar as barreiras de comércio. Essa nova política de Washington era apoiada pelo Congresso Americano e pela comunidade comercial americana, os quais, conjuntamente, cooperavam para ligar os dois países por linha de navegação a vapor[67].

O Presidente Buchanan deu apoio à linha de vapores de Rainey, mas o governo brasileiro continuava a não tomar conhecimento do assunto[68]. O governo do Império, muito provavelmente, temia que essa proposta fosse parte de um plano americano para apossar-se do Amazonas. Durante os quatro ou cinco anos anteriores, como já foi mencio-

61 *New York Daily Times*, New York, 26 de abril de 1856.
62 Rainey, *Some Notes*, p. 11; também pelo mesmo autor, *Ocean Steam Navigation and the Ocean Post*. 2a. ed. (New York: D. Appleton & Co., 1858).
63 *New York Daily Times*. New York. 28 de abril de 1858.
64 Bastos *Cartas*, pp. 399-411; *Anais da Câmara*, 18 de julho de 1862.
65 Rainey; *Some Notes*, pp. 10-11.
66 *Ibid.*, p. 11.
67 *New York Daily Times*, New York, 8 de dezembro de 1857.
68 Bastos, *Cartas*, p. 410.

nado, o embaixador brasileiro em Washington estivera em constante temor de expedições flibusteiras americanas que visassem ao vale do grande rio. O próprio imperador mais tarde escreveu:

> Quanto ao Amazonas, sempre tive receios dos Estados Unidos cujas relações suplantariam as de outras potências, e ainda que muito agrade a doutrina evangélica de Russel *(sic)* entendo que a integridade do império é a principal segurança de nossa prosperidade e que, portanto, cumpre zelá-la mesmo para o bem das províncias[69].

O imperador, evidentemente, fora moderadamente convencido pelos argumentos de Tavares Bastos em favor das idéias de Cobden, de que todas as nações deveriam "partilhar suas riquezas" para o desenvolvimento e a prosperidade de toda a humanidade.

Os políticos liberais da região amazônica colocaram-se a favor da proposta de Rainey. O deputado paraense, Tito Franco de Almeida, em 1860, discursara na Câmara pedindo a abertura do Amazonas à navegação estrangeira e o estabelecimento de uma linha de vapores dos Estados Unidos ao Brasil[70].

Frustrado na tentativa de estabelecer sua linha de vapores, Rainey passou o ano de 1857 nos Estados Unidos, ajudando Fletcher a escrever *Brazil and the Brazilians,* ao passo que ele, o ex-editor do *Cincinnati Daily Republican,* escrevia seu próprio livro, *Ocean Steam Navigation and the Ocean Post* [71].

Em 1858, o médico aventureiro, quando ainda se encontrava em New York, comprou ao Dr. Clinton van Tuyl, dentista americano, a quem conhecera no Rio de Janeiro[72], a concessão para o estabelecimento de um serviço de transportes de barcas "ferry" na Baía de Guanabara. Essa concessão fora outorgada ao Dr. van Tuyl pelo Decreto Imperial nº 2164, de 5 de julho de 1858[73]. No ano seguinte Rainey voltava ao Brasil a fim de iniciar o serviço de barcas que começou a funcionar em 1860[74].

As barcas "ferry" de Rainey foram a grande maravilha do Rio, naqueles dias. Tavares Bastos, desgostoso com o que argumentava ser o atraso da navegação brasileira a vapor, referiu-se afrontosamente às barcas locais e comparou-as com "esses belos vasos da companhia Ferry". Para o jovem deputado, a visão de "progresso" para o Brasil demandava uma frota completa de vapores "elegantes" cruzando a baía de Guanabara, ou subindo o Amazonas, o São Francisco e o Paraná, espalhando "civilização" e o evangelho do trabalho árduo e da abundância[75]. Tito Franco de Almeida compartilhava inteiramente deste sonho de Tavares Bastos. O deputado paraense idealizava um futuro "belíssimo",

> . . . quando as águas do Amazonas gemerem ao roncar de milhares de quilhas, pejadas de produtos a espalharem e acumularem riquezas; quando estas lindíssimas margens contiverem cidades,

---

69 "Diário do Imperador", p. 73.
70 *Anais da Câmara,* 20 de agosto de 1860; Bastos *Cartas,* pp. 342 e 510.
71 Rainey, *Some Notes,* p. 10.
72 Por diversos anos o *Almanaque Laemmert* apresentou o seguinte anúncio: "Consultório dos Dentistas Americanos, R. Direita, 18. Dr. Van Tuil, Bosworth & Irmãos dão consultas todos os dias". Veja-se entre outros, *Almanaque Laemmert,* 1859, p. 540.
73 Thomas Rainey, *Relatório Apresentado aos Acionistas da Companhia Ferry do Rio de Janeiro e de Niterói.* (Rio. Tip. Universal de Laemmert, 1959, p. 2.
74 Rainey, *Some Notes,* pp. 10 e 15.
75 Bastos, *Cartas,* pp. 275-276.

OBSERVEM QUE O ARDIL MAÇÔNICO É SEMPRE O MESMO: DESMERECER O PRODUTO NACIONAL PARA ABRIR PORTAS AO ESTRANGEIRO

> alimentadas por centenares de fábricas, a vomitarem o fumo do cavalo mecânico; ... quando... o vale do Amazonas for o coração do mundo a distribuir todas as aortas da indústria, comércio e civilização[76].

Como foi dito anteriormente, Fletcher, que tinha propagado a idéia de uma linha de vapores desde 1853, continuava sua campanha, agora, a favor da linha de Rainey por meio de seus métodos usuais de conferências públicas nos Estados Unidos, artigos nos jornais, bem como por cartas e contatos pessoais com estadistas brasileiros[77].

Nos Estados Unidos, a campanha dos amigos de Rainey, as conferências públicas e os artigos de Fletcher, surtiram efeito. O Presidente Abraham Lincoln, como James Buchanan seu antecessor, era favorável ao projeto de uma linha de vapores dos Estados Unidos ao Brasil, tendo pedido à legislativa, na sua mensagem ao Congresso de 1862, que resolvesse o assunto[78].

Em Washington, o embaixador brasileiro, Miguel Maria Lisboa (posteriormente Barão de Japurá) foi consultado sobre a possibilidade da linha de navegação de New York a Belém. Seu despacho, sobre esta consulta, chegou às mãos do Imperador a 2 de abril de 1862. O Visconde do Rio Branco, Ministro das Relações Exteriores do 16º Gabinete (presidido pelo Marquês de Caxias) foi da opinião, com a qual o Imperador concordou, de que a linha de vapores deveria estender-se até o Rio de Janeiro[79].

O General James Watson Webb, que evidentemente considerava seu cargo diplomático como uma licença para aumentar sua fortuna, por qualquer meio, imediatamente tentou "roubar" o projeto de Rainey, George N. Davis e de outros no Brasil que fomentavam a criação de uma linha de vapores New York-Rio. Webb pediu ao Presidente Lincoln que a agência da linha proposta fosse dada a seu filho, Robert Webb. Possivelmente, amigos de Rainey, no Congresso, reagiram contra isso, ou o próprio senso de decência do Presidente fê-lo desaprovar a maquinação de Webb para apossar-se do negócio. Lincoln retirou seu apoio à causa e engavetou o projeto[80].

No Brasil, a campanha a favor da linha de vapores foi dirigida por Tavares Bastos. Este, como já foi dito, sustentava a idéia de um sistema de rápida comunicação entre os dois países. Nessa sua campanha, teve o apoio de Muniz Barreto e Francisco Otaviano do *Correio Mercantil*. Além disso, era apoiado pelos senadores nortistas Visconde Sousa Franco, Francisco José Furtado e Leitão da Cunha, assim como pelo deputado Tito Franco de Almeida. A 8 de julho de 1862, o deputado alagoano apresentou um projeto à Câmara abrindo o Amazonas e subsidiando uma linha de vapores New York-Rio[81].

---

76 Lyra "Autobiografia do Conselheiro", p. 390.
77 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 197.
78 Hill, *op. cit.*, pp. 162-171; *A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents, 1789-1897* (10 vols.; Washington: U.S. Government Printing Office, 1897), VI, p. 367.
79 "Diário do Imperador", p 75.
80 Hill, *op. cit.*, pp. 165-167. Para um estudo mais detalhado do envolvimento do General Webb na questão da linha de vapores, veja-se Crouthamel, *op.cit.*, pp. 17-173 e 194. Crouthamel, cujo relato é baseado nos papéis do General Webb, supõe que a linha de vapores tinha sido sua idéia original, como o embaixador americano afirmava.
81 Bastos, *Cartas*, pp. 497-500; *Anais da Câmara*, 8 de julho de 1862.

AVÔ DO CHANCELER VASCO LEITÃO DA CUNHA, A QUEM O MARECHAL COSTA E SILVA SE REFERIA COMO "ESTAFETA DA EMBAIXADA AMERICANA"

Sem forçar muito a imaginação posso visualizar um possível encontro, em 1862, entre Fletcher e Tavares Bastos, no qual todos os assuntos relacionados com a aproximação cultural, religiosa, imigratória e comercial entre os Estados Unidos e o Brasil, que ambos tanto desejavam, teriam sido abordados. O pastor americano, depois de viajar pela costa do norte e de visitar o Pará, voltou aos Estados Unidos para dedicar todas as suas energias à abertura do Amazonas e à criação da linha de vapores New York-Rio.

A 16 de setembro de 1862, o *Journal of Commerce* de New York, publicou um artigo de Fletcher em prol da companhia de navegação proposta. Em julho de 1863, a Câmara de Comércio de Boston reuniu-se numa assembléia especial para uma conferência sua sobre a política brasileira de comércio. Nesta ocasião, Fletcher louvou os estadistas brasileiros que favoreciam a abertura do Amazonas, tais como Tavares Bastos, o Barão de Mauá, Senador Cansanção de Sinimbu, Carlos Ottoni e o próprio Dom Pedro II.

A Câmara de Comércio de Boston aprovou uma resolução louvando Tavares Bastos por seus esforços e por suas "duas propostas liberais" – a abertura do Amazonas e do Rio da Prata à navegação e à imigração, e seu pleitear de um subsídio para a companhia de vapores Estados Unidos-Brasil[82].

O Congresso Americano, reagindo ao *lobby* de vários organizadores de companhias de navegação, promulgou a Lei Alley, "um ato autorizando o estabelecimento de serviços marítimos entre os Estados Unidos e o Brasil"[83].

Por sua vez, no Brasil, em 1864, o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, submeteu à Câmara três propostas de linhas de vapores New York-Rio, duas amèricanas (de Webb e de Rainey) e uma brasileira. Tito Franco de Almeida, imediatamente apresentou mais uma proposta de abertura do Amazonas e propondo que fossem delineados, em mapas diversos, seus afluentes, para fins de navegação. Anteriormente, fora também co-signatário de um dos projetos de lei de subvenção de uma linha de vapores para a navegação dos rios Negro, Madeira e Tapajós[84].

Fletcher envolveu-se tanto com a proposta da companhia de vapores de New York ao Rio, que esta tornou-se conhecida entre seus colegas presbiterianos no Brasil como "Mr. Fletcher's steam project"[85]. Essa impressão era compartilhada pelo jornal *The Anglo-Brazilian Times*, do Rio de Janeiro. Em 1865, esse jornal ferina e chistosamente saudou a chegada de Fletcher ao Rio, na sua coluna "Rio Talk on Change", expressando-se da seguinte maneira:

> A conversa era que o missionário do presente não hesita em tratar de "Bíblias", "algodão", "sinais vindouros", "quinquilharias", "folhetos e linhas de vapores". Que o astuto Mr. Fletcher pode enrolar nos dedos a burocracia indefinidamente, e que os Senadores e os Deputados acham impossível resistir ao seu falar blandicioso que os persuadiria a votar a favor da subvenção a uma linha de vapores para trazer presunto de madeira e aveia de pós de serra[86].

---

82 *New York Times*, New York, 14 de agosto de 1863; Bastos, *Cartas*, pp. 15-518.
83 Hill, *op.cit.*, p. 169.
84 *Anais da Câmara*, 13, 15 e 20 de janeiro, 20 de fevereiro, 23 de abril e 9 de junho de 1864.
85 BFMPCUSA, Vol. 2 nº 138, A. G. Simonton a J. C. Lowrie, Rio, 6 de agosto de 1864 e Rio, 7 de setembro de 1864.
86 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 24 de maio de 1865. Tradução do Autor.

As viagens de Fletcher ao Brasil, em 1864 e 1865, obviamente prendiam-se ao estabelecimento da companhia de navegação de Rainey, da qual era *lobbyist* junto ao Parlamento brasileiro. O pastor americano, de acordo com um dos seus biógrafos, fora enviado pelo Departamento de Estado ao Brasil para influenciar o governo a subvencionar a linha de navegação a vapor[87].

Fletcher, de fato, estava ligado tão intimamente a esse projeto, que os missionários presbiterianos convenceram-se de que a queda do Gabinete Zacarias de Góis e Vasconcelos, a 31 de agosto de 1864, fora ocasionada por ele e seus amigos no Parlamento, por causa dessa questão. O Reverendo Ashbel Green Simonton estava tão certo disto que, numa carta ao Conselho de Missões Presbiterianas, informou que Fletcher ainda estava no Brasil forçando o projeto na legislatura. Na Câmara, disse ele, o projeto fez progresso, e o Ministério, tendo sido sobrepujado na sua oposição ao mesmo, havia renunciado e fora sucedido por outro – "assim Mr. Fletcher os derrubou", afirmou Simonton[88]. Webb, entretanto, numa carta ao Secretário Serward, pôs a culpa, da denegação do subsídio pelo Gabinete Zacarias, na recusa de Lincoln de recomendar a dita proposta ao Congresso dos Estados Unidos[89].

O 19º Gabinete, mencionado por Simonton, *de jure*, durou de 15 de janeiro a 31 de agosto de 1864. De fato, só existiu por três dias. Seu programa considerava, entre outras coisas, "como um dever indeclinável e de honra à economia mais severa", sobre cujas bases se opunha aos projetos pródigos de Tavares Bastos, os quais o alagoano alegava serem para "o progresso moral e material do Brasil". O Parlamento recusou o programa e o Gabinete caiu. Um dos líderes da facção anti-Zacarias, o senador baiano, José Antônio Saraiva, exultou com a queda do Gabinete e denominou de "Partido Progressista do Brasil" ao grupo de conservadores e liberais que o derrubara[90].

Simonton não estava errado. Tito Franco de Almeida, no seu relato do evento, declarou claramente que ele e seus colegas liberais haviam derrubado Zacarias por causa da questão da abertura do Amazonas e do subsídio à linha de vapores[91].

O Gabinete caído foi sucedido pelo 20º Gabinete, encabeçado pelo líder maçônico, paraense, Senador Francisco José Furtado, amigo e protetor de Tito Franco de Almeida. O subsídio à linha New York-Rio foi aprovado sob a liderança deste Gabinete [90]. Simonton escreveu ao Conselho da Missão:

> O projeto da Linha de Vapores foi aprovado em ambas as casas aqui e já é lei. Mr. Fletcher tem, sem dúvida, uma maravilhosa influência no Brasil... Espero que essa linha venha a ser um grande sucesso, mas não posso sentir-me confiante disto[92].

A companhia de vapores, para Tavares Bastos e Fletcher, promoveria a imigração americana para o "progresso" e "elevação moral" do Império. A guerra de Secessão nos

87 John Clark Archer, "James C. Fletcher", *Dictionary of American Biography*, VI, 465-466.
88 BFMPCUSA, Vol. 2 nº 140, A. G. Simonton a J. C. Lowrie, Rio, 7 de setembro de 1864.
89 Hill, *op. cit.*, p. 169; Crouthamel, *op. cit.*, p. 172.
90 Nabuco, *op. cit.*, I, p. 362.
91 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 401-402.
92 BFM PCUSA, vol 3, nº 12, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 28 de junho, 1865.

CONFORME ANOTAÇÃO FEITA NA PÁGINA 35...

É ISSO QUE ESTÁ EM JOGO HOJE: A DEFESA DA TRADIÇÃO IBÉRICA CONTRA A AÇÃO DOS SUBVERSIVOS QUE DESEJAM REMODELAR O BRASIL SEGUNDO SUAS TARAS IDEOLÓGICAS

Estados Unidos terminara, e a linha de navegação quase que realizou o sonho dos seus fundadores, quando milhares de confederados empobrecidos expressaram o desejo de ir para o Brasil. No Brasil, assim imaginara Fletcher, eles seriam propagandistas da cultura americana e do protestantismo.

A cultura anglo-saxônica e o protestantismo foram propagados mais eficazmente no Brasil pelos missionários protestantes através do púlpito e de suas escolas. É digno de nota que o grande temor que os ultramontanos brasileiros tinham do protestantismo cobria tanto o seu aspecto religioso como o cultural.

A crise político-religiosa de 1872-1875 resultou num endurecimento de atitudes, da parte dos ultramontanos brasileiros, e uma reafirmação de valores mais antigos e de um conceito de *brasilidade* mais de acordo com a tradição ibérica. Isso, entretanto, não parece ter tido demasiada influência no velho grupo de amigos de Fletcher que, nessa ocasião, já estava em vias de desagregar-se. Fletcher fora para Portugal em 1869 como Cônsul dos Estados Unidos; Rainey voltou para os E.U.A. em 1874; Tavares Bastos morreu em 1875, o Dr. Furquim de Almeida em 1879. Outros indivíduos na periferia do grupo, que não foram ainda introduzidos neste estudo, uniram-se ao recém-formado Partido Republicano. Entretanto, antes que essa debandada ocorresse, muitos acontecimentos tiveram lugar, os quais são discutidos adiante.

LIBERAIS ODEIAM A FORMAÇÃO DO BRASIL, VIDE O ARTIGO QUE TAIGUARA FERNANDES DE SOUSA PUBLICOU NO SITE "CONSULTOR JURÍDICO", CHIANDO PORQUE "O BRASIL NASCEU COM UM GERME ESTATISTA". SEGUNDO ESSE OLAVETTE ASSUMIDO, "DEVEMOS CORRIGIR NO BRASIL, OBSERVANDO O EXEMPLO AMERICANO, A TENDÊNCIA ESTATISTA E TECNOCRÁTICA QUE PARECE SER UM DADO FUNDAMENTAL DA NOSSA NAÇÃO" [ARTIGO INTITULADO "A URGÊNCIA DO DEBATE JURÍDICO SOBRE A TECNOCRACIA NO BRASIL, 22/08/2019]

RUBEM DE FREITAS NOVAES DISSE BOBAGENS SEMELHANTES: "O FATO DE TERMOS SIDO COLÔNIA DE UM PAÍS RETRÓGRADO NÃO AJUDOU NEM UM POUCO" [ENTREVISTA CONCEDIDA A LUCAS MENDES EM 19/05/2004, PUBLICADA NO BLOG "O AUSTRÍACO: ECONOMIA E LIVRE MERCADO"]

6

DR. ROBERT REID KALLEY, O CONGREGACIONAL

DR. ROBERT Reid Kalley (1809-1888) é geralmente conhecido como o missionário que estabeleceu a mais antiga igreja protestante, com serviços religiosos em língua portuguesa, no Brasil. A vida do Dr. Kalley é bem conhecida dos estudiosos da história eclesiástica do protestantismo brasileiro. Seu principal biógrafo foi seu filho adotivo, Dr. João Gomes da Rocha, já mencionado neste estudo.

Nascido a 8 de outubro de 1809, em Mount Floridan, na Escócia, Kalley estudou na Escola de Medicina e Cirurgia de Glasgow, onde formou-se em 1829 como cirurgião e farmacêutico. Em 1838, recebeu o diploma de doutor em medicina pela mesma escola. Em 1839 defendeu tese na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa e, em 1859, na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro [1].

Com o correr dos tempos, Kalley converteu-se ao cristianismo e estudou para o ministério da Igreja Livre da Escócia. Terminando seus estudos no seminário, decidiu ser missionário na China. Entretanto, por enfermidade da esposa, foi morar na Ilha da Madeira, que era uma estação de repouso e saúde para os ingleses abastados daquela época.

A Experiência da Ilha da Madeira

Na Ilha da Madeira, chocado com a extrema pobreza e ignorância das classes baixas, abriu uma escola diurna para crianças e outra noturna para adultos. Sua reação aos males sociais da Madeira não era extraordinária entre os britânicos da classe média do século XIX que, fechando os olhos à ignorância, à fome e à pobreza que havia nos cortiços da Escócia, Inglaterra e Irlanda, comoviam-se com as condições dos pobres de outras terras.

Pouco tempo depois fundou também um hospital. Sua bondade e devoção tanto para com os estudantes, como para com os pacientes, ganharam-lhe o nome popular de "o santo inglês" [2].

---

1 Luz, *Esboço Histórico*, p. 2; também Robert Reid Kalley, *A Solitária.* (Tese – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro), (Rio: Tip. Universal, 1859).

2 "Roberto *(sic)* Reid Kelley", *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira.* (40 vols.; Lisboa: Editorial Enciclopédia Limitada, s.d.), XIV, 43. Doravante citada como *Grande Enciclopédia.*

Em 1839, voltou para Londres onde foi ordenado ministro da Igreja Livre da Escócia. Assim, ao regressar para Madeira, seu trabalho social tornou-se uma parte integrante de sua atividade missionária com a qual se fundiu. A Bíblia era utilizada como texto de leitura em suas escolas e suas receitas médicas eram acompanhadas de versículos bíblicos. Tanto os serviços médicos como o ensino eram ministrados gratuitamente às classes mais pobres [3]. Convém notar que, apesar de Kalley ter sido ordenado ministro da Igreja Livre da Escócia, foi missionário por conta própria, e de forma alguma era ligado a qualquer sociedade ou organização missionária ou dela dependente [4].

Em poucos anos, conseguiu reunir um grande número de convertidos numa igreja de teologia Calvinista. Em breve tornou-se notório como o médico herético calvinista que estava "pervertendo" o povo da Madeira. Houve grande publicidade de seu êxito nas revistas e jornais religiosos ingleses. Em 1845, por exemplo, o B &FBS *Report*, citando carta sua, afirmou que o seu movimento já tinha "milhares" de seguidores e era tão sólido que se tornara claramente irreversível[5].

Talvez, por causa dessa grande publicidade, tenha-se iniciado na Madeira uma campanha para desacreditá-lo como médico, na qual tomaram parte o Governador da ilha e alguns membros do clero católico. Um dos biógrafos de Kalley assevera que este movimento era dirigido por um padre "jesuíta" educado na Inglaterra, o Cônego Carlos Teles de Melo [6].

A campanha resultou na prisão de Kalley sob diversas acusações. Ficou encarcerado por vários meses. Seus seguidores foram também aprisionados e espancados brutalmente pela polícia [7]. Vários foram processados e punidos. Durante os anos de 1843 e 1844 houve prisões de famílias inteiras de "calvinistas", prisões essas que eram acompanhadas de espancamentos brutais, pilhagens e estrupamentos, os quais o médico escocês, de maneira dramática, registrou no seu panfleto intitulado *An Account of the Recent Persecutions in Madeira* [8].

Visto que a ação legal contra Kalley e seus seguidores não parecia refrear efetivamente o protestantismo na ilha, outras medidas foram tomadas. Em 1846, uma horda do populacho, alegadamente encabeçada pelo próprio Governador, assaltou a casa dos Kalleys. Não os achando lá (pois tinham sido avisados) a ralé, no entanto, removeu todos os pertences da casa e ateou-lhes fogo. A sra. Kalley livrou-se da turba refugiando-se na casa do cônsul inglês e o Dr. Kalley fugindo para um navio britânico, disfarçado numa "senhora idosa e doente", levado numa rede por seus seguidores [9]. Um dos diários de Kalley, meio chamuscado foi salvo da fogueira por amigos, e hoje é conservado na biblioteca da Igreja Evangélica Fluminense do Rio de Janeiro.

---

3 Luz, *Esboço Histórico*, pp. 25-27.
4 Robert Reid Kalley, *An Account of the Recent Persecutions in Madeira: In a Letter to a Friend.* (London: John F. Shaw, 1844), p. 52. Doravante citada como *An Account.*
5 B&FBS, *Forty-First Report*, 1845, p. 94.
6 H. Norton, *Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846.* (New York: The American Foreing and Christian Union, 1850), pp. 46, 73-74. , ,
7 Rocha, *Lembranças do Passado*, I, p. 161; *Grande Enciclopédia*, XIV, 43.
8 Kalley, *An Account, passim; Grande Enciclopédia*, XIV, 43.
9 Luz, *Esboço Histórico*, pp. 32-33; *Grande Enciclopédia*, XIV, 43.

A maioria dos portugueses calvinistas fugiu da ilha para as Índias Ocidentais, e outros para os Estados Unidos onde se estabeleceram em Illinois. Os que ficaram nas Índias Ocidentais ainda hoje conservam sua tradição portuguesa e, alguns deles, a sua língua [10].

A *English Protestant Association* e os políticos a ela ligados parecem ter usado os problemas de Kalley para seus próprios fins políticos. Assim, sua ação em favor do médico serviu apenas para exacerbar os sentimentos dos que se lhe opunham na Madeira. Não obstante, através da intervenção do Governo Britânico, a Coroa Portuguesa indenizou o médico escocês por suas perdas na ilha. A indenização foi investida por Kalley em ações e títulos de companhias americanas de estradas de ferro, das quais provieram meios para continuar seu trabalho em outras partes[11].

As notícias da perseguição na Madeira foram largamente divulgadas por todo o mundo de língua inglesa. No mínimo sete livros e panfletos foram publicados sobre esses acontecimentos. A experiência de Kalley na Madeira é citada aqui apenas porque teve um efeito profundo sobre sua personalidade e foi a causa de sua grande desconfiança e temor da Igreja Católica. É bem interessante observar que aqueles acontecimentos, afetaram também a atitude dos ultramontanos do Brasil em relação a Kalley. Parece ter havido mais medo dele e, conseqüentemente, mais rancor dirigido a sua missão do que a dos outros missionários protestantes no Brasil. Baseado na sua experiência da Madeira, Kalley nutria profunda suspeita e desdém pelos políticos protestantes ingleses e pelos clérigos políticos[12].

A falta de confiança do médico escocês nos políticos em geral foi demonstrada quando recebeu carta de Antônio dos Santos Neves, um presbiteriano, ex-redator de jornal, poeta e taquígrafo do Senado, convidando-o a comparecer à Câmara dos Deputados, a fim de ouvir a interpelação do Ministro do Império, o Senador José Joaquim Fernandes Torres pelo Deputado Francisco de Paula Belfort Duarte. Essa interpelação era referente ao que o governo fizera quanto ao Dr. Antero de Assis, chefe de polícia da Província de Sergipe, que proibira o português, vendedor de Bíblias, Torquato Martins Cardoso de fazer qualquer venda naquela Província. Kalley respondeu que não poderia assistir aos debates; que desconfiava fortemente dos políticos brasileiros que utilizavam o protestantismo como arma para combater o governo. Essas pessoas, continuou, mudavam de atitude e perseguiam os protestantes, uma vez obtido o poder a que aspiravam [13].

A despeito de sua falta de confiança nos políticos, Kalley fez amizade com alguns membros do Parlamento brasileiro. Ainda mais, por uma constante barragem de artigos nos jornais, onde no mais das vezes tratava de assuntos não teológicos, por suas palestras com amigos influentes e por suas cartas para eles sobre os problemas civis e religiosos dos acatólicos, o médico escocês claramente tomou parte nos debates que agitaram o Brasil de 1855 a 1875.

Para o propósito deste estudo, escolhi mencionar somente uns poucos incidentes na vida do Dr. Kalley no Brasil que podem ter afetado a legislação religiosa ou a interpre-

10 Léonard, *O Protestantismo Brasileiro*, pp. 49-50.
11 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 665.
12 *Ibid.*, p. 270.
13 *Ibid.*, pp. 286-288.

tação da mesma. Ainda mais, este capítulo também tenta trazer à luz os nomes e as carreiras de brasileiros liberais que foram seus amigos e, até certo ponto, seus colaboradores.

Os Primeiros Amigos de Kalley no Brasil

Enquanto os Kalleys estavam a caminho do Rio de Janeiro em 1855, diversos membros do Parlamento tomaram o mesmo navio no Recife e na Bahia. Entre eles se encontravam Francisco Xavier Paes Barreto (Presidente da Paraíba), Francisco Gonçalves Martins (Visconde de São Lourenço), Domingos Souza Leão (Barão de Vila Bela), João Lustosa Cunha Paranaguá (Marquês de Paranaguá) e outros políticos de menos importância [14].

Dois dos políticos acima citados parecem ter causado uma impressão favorável nos Kalleys. Um deles foi um deputado da Bahia, cujo nome não foi mencionado, a quem Sarah Kalley descreveu como "um homem agradável, inteligente, que não vira as costas, com desprezo às verdades religiosas" [15]. O outro era um ex-ministro do Império, Francisco Gonçalves Martins, Visconde de São Lourenço, "de quem se diz ser um dos homens mais talentosos do Império", anotou Kalley, e acrescentou, "é desembargador, um homem inteligente, com quem temos mantido muitas palestras" [16]. Anos depois, Gonçalves Martins se tornaria um grande amigo e protetor de Richard Holden na Bahia.

Chegando à Corte, Kalley andou pela cidade distribuindo relógios de ouro a várias pessoas para quem trouxe cartas de apresentação. Infelizmente, o médico escocês não registrou quem lhe dera as cartas, nem porque estava presenteando aquelas pessoas [17].

Entre os que receberam carta de apresentação e relógio de ouro, encontrava-se José Ferreira Porto, radicado à Rua Direita, nº 61, cujo sogro era "Senador, médico do Imperador, Diretor ou Inspetor de Instituições Médicas" [18]. Esta descrição não se adapta a ninguém, a não ser o Senador Dr. José Martins da Cruz Jobim. Este, mais tarde, tornou-se amigo íntimo de Kalley. O genro do senador ofereceu-se para ajudá-los [19].

Estes quase não ficavam no Brasil. A dificuldade de encontrar residência conveniente, o calor e, especialmente, o mau cheiro da cidade lhes causavam repulsão. Entretanto, depois de visitar a Tijuca, Niterói e Petrópolis, decidiram habitar nesta. Uma das razões da escolha, assim Kalley registrou no seu diário, foi que: *"Provavelmente nunca haverá tão grande grupo de protestantes importados,* nem igualmente circunstâncias tão promissoras para que a verdade seja propagada no recinto da Corte deste país tão degradado" [20]

---

14 Diário do Dr. Kalley, 19 e 22 de abril, 1º e 3 de maio de 1855; Diário de Sarah Kalley, 19 de abril, 3 e 6 de maio de 1855; Rocha, *Lembranças do Passado,* I, pp. 29-30.
15 Diário de Sarah Kalley, 18 de abril de 1855.
16 Diário do Dr. Kalley, 1º de maio de 1855.
17 *Ibid.* 12 de maio de 1855.
18 *Ibid., Almanaque Laemmert,* 1855, p. 442
19 Diário do Dr. Kalley, 12 de maio de 1855; Alcindo Sodré, "Um Médico da Monarquia", AMIP. 1945, pp. 218-219.
20 Diário do Dr. Kalley, 1º de junho de 1855. Os grifos são do Dr. Kalley.

Petrópolis era não apenas um refúgio do calor tropical, como também um refúgio europeu, dentro da civilização afro-brasileira. A cidade, como é por demais conhecido, começara como uma pequena comunidade de imigrantes alemães e, naquele tempo, ainda era fortemente alemã [21].

Em 1851, quando Fletcher chegara ao Brasil, a pequena vila de Petrópolis já era um local dispendioso para onde somente os ricos podiam ir. A princípio havia poucos brasileiros lá (quer fossem brancos ou negros) exceto alguns oficiais da colônia, membros do Parlamento e cortesãos que acompanhavam o Imperador até a montanha durante a estação de veraneio.

A Igreja Luterana de Petrópolis, subsidiada pela Coroa, era ministrada (em 1855) pelo Rev. Dr. Jacob Daniel Hoffman. Este era um teólogo moderno, que seguia a escola da crítica histórica da Bíblia [22]. A despeito de sua educação liberal, o vigário germânico era anti-católico por tradição. Queixou-se a Kalley que a liberalidade do Imperador, mantendo financeiramente as igrejas protestantes germânicas, era uma forma prejudicial de padroado, que os impedia de "se aproveitarem" livremente de sua estada no Brasil "a fim de propagarem a verdade" [23].

Em 1856, o vigário luterano deu um bom exemplo de quanto se sentia constrangido pela liberalidade do Imperador. Naquele ano foi espalhado que Kalley era o médico inglês que fora preso pelas autoridades portuguesas na ilha da Madeira. Logo que soube disto, Hoffman começou a evitá-lo nas ruas e temia ser visto em público com ele [24].

Kalley sentira, a princípio, que não devia pregar o protestantismo em português, no Brasil. Contudo, em Petrópolis estaria livre para ajudar a comunidade protestante estrangeira em classes de Escola Dominical e serviços religiosos em língua estrangeira – o tipo de atividade religiosa que era considerada legal, sob a interpretação corrente da constituição do Império. Essa interpretação seria, por fim, radicalmente mudada por obra e graça do próprio Kalley. Naquele tempo, entretanto, todos os serviços religiosos, acatólicos, eram dirigidos em língua estrangeira.

A comunidade germânica necessitava de assistência, assim pensava Kalley. Entre outros problemas, Hoffman se queixara ao médico escocês de que "portugueses ricos" tomavam mocinhas germânicas como amantes e as engravidavam. Além disso, dizia o vigário luterano, aquela sedução ocorria em tenra idade, mesmo antes que as moças tivessem feito a sua confirmação [25]. Havia, portanto, necessidade de um trabalho religioso entre os jovens.

Outrossim, muitos membros das comunidades americanas britânicas e germânicas em Petrópolis eram muito dados ao uso de bebidas alcoólicas, e o médico escocês esperava libertá-los da intemperança. Kalley finalmente mandou buscar em Londres folhetos sobre o alcoolismo e formou uma sociedade de temperança na cidade [26].

---

21 Carlos Maul, "Nascimento, Desenvolvimento e Grandeza de Petrópolis", AMIP, vol. VIII, 1947, pp. 62-63.
22 Diário do Dr. Kalley, 25 de janeiro de 1858.
23 *Ibid.*, 1º de junho de 1855.
24 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 653; Diário do Dr. Kalley, 12 de novembro de 1855.
25 Rocha, (ms) "Sumary of Events", p. 626.
26 *Ibid.*, p. 642.

Os primeiros quatro anos de Kalley no Brasil foram relativamente calmos. No entanto, vários madeirenses que não pertenciam ao seu grupo, e que tinham emigrado para o Brasil, viram-no e espalharam a notícia de que Kalley estava lá.

No início do ano de 1855, Kalley escreveu para Illinois convidando três amigos portugueses de confiança, Francisco da Gama, Francisco de Souza Jardim e Manuel Fernandes, para irem ao Brasil. Os três e suas famílias chegaram ao Rio em agosto daquele ano [27].

Manuel Fernandes foi para Petrópolis (1856) para trabalhar vendendo Bíblias e Novos Testamentos. Foi imediatamente preso e interrogado se tinha obtido aqueles livros com Kalley. A prisão fora feita sob a acusação de que o português não tinha licença de vendedor ambulante [28].

Os Kalleys sentiram-se, naqueles primeiros anos, espionados e vigiados. Talvez seus sentimentos revelassem sintomas de paranóia, mas por outro lado pode ter sido uma reação a algo que realmente estivesse acontecendo. Havia indicações de que sua correspondência estava sendo violada no correio [29]. Pela lei, toda correspondência era inviolável, mas as autoridades brasileiras não estavam acima de suspeita de violação. Durante a Questão Religiosa, o Internúncio Domenico Sanguigni muito atiladamente deu instruções à Segreteria di Stato em Roma, para postar toda a correspondência importante por intermédio de uma pessoa de sua absoluta confiança, chamada Diogo Andrews [30].

A prisão de Manuel Fernandes e o minucioso interrogatório a que foi submetido a respeito das atividades dos Kalleys pareceram indicar que estavam sob vigilância, e que seus temores não eram inteiramente sintomas de enfermidade mental, como seus colegas presbiterianos, mais tarde, vieram a pensar [31].

Outrossim, como Kalley disse numa carta a John Morley, tio de sua esposa, fora informado de que "no Palácio uma pessoa estava falando desairosamente" sobre eles e, acrescentou, "a ira... é mais contra mim do que contra Manuel" [32]. Mais tarde, o Senador Cruz Jobim confirmaria seus pressentimentos, informando-lhes que o Internúncio Mariano Falcinelli, em 1856, tinha pessoalmente apresentado queixa ao Imperador contra os Kalleys, e que a prisão de seus seguidores portugueses no Rio de Janeiro, em 1860, fora parte de um plano de intimidação, levado a efeito por gente do Governo de convicção ultramontana [33].

Manuel Fernandes conseguiu uma licença para comerciar e continuou vendendo Bíblias em Petrópolis. Mais tarde, chegaram diversos outros madeirenses que começavam a rumar para o Brasil, vindos de Illinois e das Índias Ocidentais. Esses "calvinistas" portugueses, apesar de sua religião, foram, às vezes, maltratados nos Estados Unidos. Durante os primeiros anos de seu estabelecimento naquele país, suas escolas foram freqüentemente

27 Rocha, *Lembranças do Passado*, I. pp. 37-39.
28 *Ibid.*, pp. 42-43.
29 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 648.
30 ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Carta nº 5260, Petrópolis, 3 de fevereiro de 1874, Rubrica 251, Fascículo I, Fólios 303 e 304. Doravante citada como Carta nº 5260.
31 BFMPCUSA, A. G. Simonton a J. C. Lowrie, vol. 3, nº 10, Rio, 16 de maio de 1865.
32 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 648.
33 Diário do Dr. Kalley, 16 de março de 1854.

apedrejadas por desordeiros. Até mesmo os Kalleys, quando moraram lá, foram ameaçados por indivíduos anônimos por causa de suas relações com os portugueses. Pelo motivo acima, antes de partir para o Brasil, Kalley tentou fazer arranjos com o Dr. Baird, da Sociedade Bíblica Americana, a fim de conseguir fundos para transferir todos os protestantes portugueses dos Estados Unidos para o Brasil. Essa nova migração não foi necessária, visto como pouco depois os portugueses começaram a ser bem aceitos pelos americanos. Entretanto, um certo número deles foi para o Brasil a convite de Kalley [34], e suas atividades religiosas causariam dificuldades a este.

A Conversão de Duas Senhoras Nobres

Um dos portugueses recém-chegados, José Ferreira Louro, enquanto trabalhava em Petrópolis, teve ocasião de vender uma Bíblia a D. Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta [35]. A primeira era irmã de Honório Hermeto Carneiro Leão, Marquês do Paraná e de Nicolau Neto Carneiro Leão, que em 1871 receberia o título de Barão de Santa Maria [36].

Em janeiro de 1859, quando se espalharam os rumores de que Kalley convertera duas senhoras ao protestantismo, o Internúncio Falcinelli fez a mencionada visita ao Imperador, no palácio em Petrópolis, e queixou-se dos feitos dos Kalleys. Isto foi-lhe relatado por Manuel Fernandes que trabalhava nesse tempo como jardineiro do palácio e servia de informante de tudo que se passava lá. Essa informação, como dito acima, foi depois confirmada pelo Senador Cruz Jobim [37].

Em fevereiro, D. Gabriela e D. Henriqueta, que tinham começado a assistir aos serviços religiosos na casa dos Kalleys, foram alvo de "um panfleto violento", distribuído na Igreja Católica de Petrópolis, no domingo, 3 de abril de 1859. Pouco tempo depois disto, Kalley foi chamado ao gabinete do Chefe de Polícia onde lhe foi comunicado que estava proibido de exercer medicina[38].

A Base Jurídica do Culto Protestante no Brasil

O que aconteceu em seguida é encontrado na correspondência diplomática, no Public Record Office, em Londres. O Conselheiro J. N. da Silva Paranhos, Ministro do Exterior do "Gabinete de 12 de Dezembro" de 1858, teve uma conferência com William Stuart, o agente diplomático britânico, a 23 de junho de 1859. Nessa conferência, Paranhos informou a Stuart que Inácio Francisco Silveira da Mota, Barão de Vila Franca, presidente da Província do Rio de Janeiro, confidencialmente, apresentara queixa contra Kalley. O

34 *Ibid.*, 23 de janeiro de 1854.
35 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 68; Rocha, *Lembranças do Passado*, I. p. 75.
36 Maurílio de Gouveia, *Marquês do Paraná. Um Varão do Império.* 2ª ed. (Rio: s. ed. s.d.), *passim.*
37 Rocha, (ms) "Summary of Events", pp. 689-743.
38 *Ibid.*, pp. 689-696.

presidente dissera que Kalley pregava o protestantismo ao povo; que também pregava aos doentes e à família dos mesmos e que Sarah Kalley o ajudava nisto. Além disso, continuou Paranhos, por causa desse tipo de atividade "ilegal" Kalley tinha sido expulso da Madeira e da Trindade, onde havia ocasionado tumultos populares. Paranhos informou então a Stuart que a tolerância religiosa da constituição brasileira não era tão ampla ao ponto de admitir a propaganda de doutrinas contrárias à religião do Estado [39].

Stuart transmitiu a Kalley a queixa de Paranhos. Aquele escreveu a Stuart negando que tivesse convertido quem quer que fosse em Petrópolis (o que era verdade), e também desmentindo ter pregado em português no Brasil. O desmentido de Kalley era verdade apenas no sentido de não ter ele pregado nenhum sermão formal; entretanto, não negou que mantinha reuniões informais em sua casa para os protestantes estrangeiros, nem que dava conselhos religiosos a seus pacientes.

Junto à sua carta de contestação, Kalley apresentou a Stuart a opinião legal de três dos mais notáveis jurisconsultos brasileiros da época: Caetano Alberto Soares, José Tomaz Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo.

Onze quesitos foram apresentados a esses advogados e suas respostas aos mesmos, evidentemente, tornaram-se, daquela data em diante, o marco de direção do governo brasileiro na questão do culto acatólico. Este documento, no entanto, parece ter-se perdido. O próprio Joaquim Nabuco, na sua biografia de Araújo, não se refere, de modo algum, ao mesmo. Ainda mais, o documento não pôde ser encontrado nos arquivos do Itamaraty[40]. Entretanto, uma cópia do mesmo foi enviada por William Stuart ao Foreign Office[41], e excertos dele também podem ser encontrados em *Lembranças do Passado* de Rocha. Ainda mais, metade das questões e das respostas são citadas no manuscrito de Rocha, intitulado "Summary of Events" [42].

As respostas dos três jurisconsultos inverteram completamente a interpretação ultramontana da Constituição, que tinha sido aceita, até então. Somente um dos quesitos que não fora elaborado com clareza, causou dúvidas ao ser respondido: quanto à legalidade de pregação em *reuniões* de rua (discursos públicos), o que claramente não era o que Kalley tencionara perguntar [43].

A posição de José Tomaz Nabuco de Araújo, defendendo uma interpretação mais liberal da constituição não foi, de modo algum, uma surpresa. Desde 1844 vinha-se debatendo por uma modificação do código brasileiro, que considerava arcaico e baseado em leis anacrônicas, compiladas no século XVII [44]. Diante da carta de explicação e, provavelmente, profundamente influenciado pela opinião legal dos três ilustres jurisconsultos, Paranhos deu por encerrado o assunto.

---

39 PROFOR–FCLA, (F.O./3/372), Doc. 95, William Stuart to James Howard Harris, Earl of Malmesbury, Rio, 30 de julho de 1859.

40 Apresento meus agradecimentos ao diplomata Alexandre Rubem Milito Gueiros e ao pessoal do Arquivo do Itamarati, por terem feito essa busca.

41 PROFOR–FCLA, Doc. 96, William Stuart ao Conde Earl de Malmesbury, Rio, 30 de julho de 1859. Doravante citado como PROGC–FCLA, Doc. 96.

42 Rocha, *Lembranças do Passado*, I, pp. 95-96; também (ms) "Summary of Events", pp. 699-701.

43 Rocha, "Summary of Events", p. 701.

44 Mendonça, *op. cit.*, pp. 31-32; Nabuco, *op. cit.*, I. p. 319.

Num *post-scriptum* a uma de suas cartas ao Conde de Malmesbury, Stuart informou ao Foreign Office que o Governo brasileiro ficara "tranqüilizado" com a explicação de Kalley [45]. Parece, entretanto, que juntamente com todas as explicações e todos os argumentos legais apresentados, Kalley tinha também feito a ameaça de que, caso fosse expulso do Brasil, iria para a Europa e publicaria todos os fatos da sua expulsão, em todos os países protestantes onde o Brasil estava procurando colonos (principalmente na Suíça e nos Estados germânicos). Essa ameaça foi revelada por Kalley, dois anos depois, a seu colega presbiteriano Ashbel Green Simonton, que por sua vez relatou o fato ao Conselho de missões Presbiterianas [46].

Apesar da decisão de Paranhos, de pôr fim à questão, Kalley sentia que ainda estava sendo perseguido. O senhorio recusou renovar o contrato da casa em Petrópolis e exigiu que a desocupasse imediatamente. Em setembro daquele ano, Kalley escreveu a John Morley dizendo que seus seguidores estavam sendo ameaçados de prisão [47].

Não somente os Kalleys e seus humildes seguidores portugueses foram perseguidos, como também as duas senhoras recém-convertidas, parentas do Marquês do Paraná, foram coagidas. A situação tornou-se tão constrangedora que elas decidiram mudar-se de Petrópolis.

A Interferência do Imperador

Nessa conjuntura, o Imperador, obviamente, decidiu intervir pessoalmente na questão Kalley. Não parece haver outra interpretação do que ocorreu. De acordo com o relato de Sarah Kalley, Dom Pero II, sem se fazer anunciar, apareceu a 28 de fevereiro de 1860 na residência dos Kalleys em Petrópolis, e pediu para falar com o médico escocês. Naquela ocasião, Kalley estava de cama, mas no dia seguinte escreveu ao Imperador apresentando desculpas por não ter podido recebê-lo e, ao mesmo tempo, pedindo-lhe uma audiência no palácio.

Dias mais tarde apareceu o Imperador outra vez na casa dos Kalleys, desta vez acompanhado de um "gentil-homem da Corte". O propósito declarado da visita de Dom Pedro II foi pedir informação da Terra Santa, por onde o médico escocês viajara e conhecera amplamente. Essa segunda visita foi seguida por um convite para uma audiência pública e de uma solicitação para que Kalley fizesse uma conferência sobre a Palestina para a família imperial e à Corte [48].

Os resultados da atitude do Imperador em relação a Kalley foram sentidos imediatamente. A princípio foram espalhados boatos, em Petrópolis, que o Imperador tinha ido pessoalmente à residência de Kalley para exigir que se retirasse do país. Entretanto, a presença do médico escocês no palácio de verão, pronunciando uma conferência para a família imperial, não deixou dúvidas quanto à posição do Imperador. O que tornou este

45 PROFOR–FCLA, Doc. 96.
46 BFMPCUSA, vol. 2, nº 7, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 5 de abril de 1861.
47 Rocha, (ms) "Summary of Events", pp. 705-706.
48 *Ibid.*, 720-722.

ato algo muito especial, foi o fato de ter o Internúncio Falcinelli chegado naquele momento a Petrópolis com todo o seu séquito [49]. Como já foi dito acima, Falcinelli fora a força propulsora por trás dos esforços para silenciar Kalley ou expulsá-lo do país.

Naquela ocasião, Kalley estava muito desanimado e considerando a possibilidade de deixar o Brasil. Entretanto, depois da visita de Dom Pedro, resolveu ficar, confiando que tudo estava a seu favor [50]. Era seu dever, acreditava, continuar no Brasil. O consenso unânime entre a comunidade inglesa era de que a visita do Imperador tinha sido "o seu selo da aprovação" ao que Kalley estava fazendo. Os ingleses em Petrópolis ficaram muito animados com isso [51].

Os cortesãos, bem afinados a essa espécie de coisas, reagiram ao evento, começando por sua vez a entreter relações de amizade com os Kalleys. A primeira pessoa a visitá-los foi o Senador Cruz Jobim, cujo genro já tinha se relacionado com os Kalleys, assim que chegaram. Suspeito ainda, mesmo que sem provas concretas, que o Senador Jobim foi também, em parte, responsável pela visita do Imperador. Cruz Jobim, doutor em medicina, era conhecido como amigo e protetor de todos os médicos estrangeiros no Brasil [52].

O Senador Jobim foi seguido pelo Visconde Sousa Franco, os Sinimbus, o Senador Dantas Leite e um grande números de outros titulares, cujo nome Sarah Kalley deixou de mencionar na longa carta que escreveu ao pai, relatando os acontecimentos. Os diplomatas e Ministros Plenipotenciários protestantes, que até aquela data tinham permanecido arredios e indiferentes à presença dos Kalleys, também reagiram fazendo visitas a esses novos amigos do monarca. Alguns desses diplomatas, afinal, tornaram-se amigos muito íntimos e muito queridos do escocês, tais como o Dr. Leonard Ackerblom, Cônsul Geral da Suécia, e Dimitry de Glinka, Ministro Plenipotenciário da Rússia. Pouco tempo depois o Ministro dos Estados Unidos, o General Watson Webb, chegou (fins de 1861) e tornou-se também amigo dos Kalleys [53]. O mesmo aconteceu aos recém-chegados (maio de 1860) Evon Montague Baillie, Secretário de William McDougal Christie, Ministro Plenipotenciário Britânico [54].

Baillie, que era sobrinho do Duque de Manchester, procurou os Kalleys com o propósito de travar relações de amizade com eles. Trazia consigo uma carta de apresentação. Sua família se encontrava na Ilha da Madeira durante as perseguições contra os Kalleys e o jovem Baillie estava determinado a ajudá-los e protegê-los no Brasil [55].

O prestígio dos Kalleys aumentou ainda mais, quando, bem provavelmente por sugestão de Baillie, o Príncipe Alfred, Duque de Edinburg, que estava passando pelo Brasil, visitou-os (2 de julho de 1860). O pretexto para a visita fora de que o Príncipe desejava

---

49 Veja-se a carta de Sarah Kalley dirigida a "My dearest Papa" datada de Gernhein (Petrópolis), 6 de março de 1860, apenso ao ms de Rocha, "Summary of Events". Doravante citada como a "Carta de Sarah Kalley ao pai".
50 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 717.
51 "Carta de Sarah Kalley ao pai".
52 Alcindo Sodré, "Um Médico da Monarquia", AMIP, vol. VI, 1945, pp. 189-236.
53 "Carta de Sarah Kalley ao pai"; Rocha, *Lembranças do Passado*, I, pp. 115-16, Rocha, (ms) "Summary of Events", pp. 722, 746 e 750.
54 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 722.
55 *Ibid.*, p. 723.

ver alguns beija-flores que tinham feito ninho no jardim dos Kalleys [56]. Naquela mesma noite, foram convidados para uma recepção em honra do Príncipe, na casa do Cônsul Thornton, em Petrópolis, convite que declinaram por terem um serviço religioso marcado para aquela hora [57].

Mais tarde, Baillie tentou ajudar os Kalleys durante alguns tumultos contra a "casa de oração" no Rio. O diplomata inglês exigiu que as autoridades brasileiras tomassem medidas para proteger o culto protestante e, pessoalmente, levou o médico escocês e a esposa para o Hotel dos Estrangeiros. No dia seguinte, Baillie dirigiu-se, ostensivamente, ao hotel, na carruagem do Ministro Christie para levá-los para a Igreja Anglicana na rua dos Barbanos indicando assim, claramente, que estava sob proteção da Legação Britânica[58]. Essa proteção era necessária porque as perseguições continuavam contra Kalley e seus seguidores.

Os Problemas do Culto Protestante em Português

Não obstante o já mencionado parecer dos três jurisconsultos, a interpretação da Constituição feita pelas autoridades inferiores (subdelegados e juízes de paz) assim como pelos ultramontanos continuava a ser a mesma. Sustentava-se que o protestantismo era algo apenas para os estrangeiros e que seu culto só podia ser realizado na intimidade do lar ou numa casa de oração sem a forma exterior de templo. Outrossim, "entendia-se", ainda que não estivesse escrito na Constituição, que esse culto tinha de ser dirigido numa língua estrangeira.

A presença de portuguesas calvinistas, seguidores de Kalley, tornou-se um problema para os ultramontanos, e sua interpretação da Constituição. Esses portugueses eram estrangeiros e, no entanto, a língua que falavam era a mesma do Brasil. Tinham eles o mesmo direito, como todos os outros estrangeiros, de cultuar e manter serviços religiosos na sua própria língua?

Em vista do exposto, devem-se interpretar as perseguições levadas a efeito contra os portugueses calvinistas, nas décadas de 1860 e 1870, não apenas como mais um exemplo do exclusivismo e do preconceito religioso dos ultramontanos, mas também como um problema constitucional válido. Ademais, a ação violenta do populacho, que ocorreu contra os portugueses calvinistas e seus convertidos brasileiros, assim como contra Kalley, deveria ser interpretada não apenas como preconceito religioso, porém deveria ser também julgada à luz do sentimento anti-português e anti-britânico que existia no Brasil àquela época.

O sentimento anti-potuguês tinha não apenas reflexos "nacionalísticos", como era também fortemente racista. Creio que se deve distinguir entre a motivação do imigrante

56 *Ibid.*, p. 724; Fernando Marques dos Santos, "As Duas Visitas do Príncipe Alfredo, Duque de Edinburgo, ao Rio de Janeiro", AMIP, Vol. XVIII, 1957. pp. 119-126. No relato de Santos não é mencionada a visita do Príncipe aos Kalleys, mas afirma que o Príncipe esteve em Petrópolis.
57 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 743.
58 *Ibid.*

europeu que vinha para o Novo Mundo em busca de uma vida melhor, e a do escravo africano, que era trazido contra a sua vontade. O padrão cultural estabelecido pelo escravo africano e seus descendentes no Brasil do século XIX, era mais chegado ao modelo africano do que ao europeu. Deve-se também lembrar que o Brasil em meados do século XIX era uma nação africana, liderada por uma pequena minoria de brancos.

O sentimento anti-britânico era não somente uma reminiscência das décadas anteriores, quando os ingleses colocaram navios de guerra ao longo da costa brasileira para impedir o tráfico de escravos. Foi também causado pela diplomacia arbitrária do Ministro britânico William Douglas Christie, que culminou no rompimento de relações diplomáticas entre o Brasil e a Inglaterra em 1863.

Creio que o ódio que o populacho tinha contra os Kalleys e a violência que ocorreu depois de 1863 contra ele, em parte refletia o ódio que existia contra Christie, que tinha feito amizade com o missionário escocês e abertamente o ajudara [59]. Deve-se notar, entretanto, que essas perseguições contra os Kalleys começaram muito antes da chegada de Christie ao Brasil.

A Perseguição a Kalley e a seus Seguidores

As aflições de Kalley e seus seguidores no Brasil foram descritas exaustivamente pelo Dr. João Gomes da Rocha em suas *Lembranças do Passado.* Essas perseguições não necessitariam ser repetidas aqui, não fosse a sua importância na história dos direitos civis brasileiros. Esses acontecimentos levaram a decisões legais que, por seu turno, provocaram uma mudança na interpretação da Constituição brasileira, que se tornou um ponto focal de discórdia entre liberais e ultramontanos.

Um incidente específico (entre muitos) ocorreu em 23 de outubro de 1860 quando oito portugueses calvinistas de um grupo de 30 pessoas, incluindo mulheres e crianças, foram presos durante uma reunião em casa particular na Freguesia de São José. O motivo alegado para a prisão foi que se supunha ser uma "reunião ilícita", a julgar pelo que disse o *Correio Mercantil* [60].

Dr. Kalley imediatamente publicou uma carta no mencionado jornal negando que as pessoas detidas estivessem fazendo qualquer coisa ilícita. Também levantou a questão da imigração e perguntou como o Brasil podia esperar conseguir colonos protestantes quando entendia tão pouco sobre tolerância. Diversos outros também publicaram artigos, acusando as autoridades de intolerância [61].

---

59 Para um relato da "Questão Christie", veja-se Richard Graham, "Os Fundamentos da Rutura de Relações Diplomáticas Entre o Brasil e a Grã-Bretanha em 1863: A Questão Christie", *Revista de História*, São Paulo, 1962, pp. 177-138, 379-402. Para o lado de Mr. Christie na questão, consulte-se William Dougal Christie, *Notes on Brazilian Questions. By...Late Her Majesty's Envoy Extraordinary and Minister Plenipotenciary in Brazil...* (London: McMillan and. Co., 1865). A bibliografia sobre essa questão é muito extensa.

60 *O Correio Mercantil,* Rio. 29 de outubro de 1860.

61 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 21, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 30 de novembro de 1860.

NOTÓRIO AMERICANÓFILO, COMO PERCEBE-SE NO SEU LIVRO "A IGREJA E O ESTADO" [VOLUME I, PÁGS. 93, 300, 399, 460]

Ainda que as autoridades policiais simulassem ignorar quem eram aquelas pessoas, e tivessem declarado que julgavam que o grupo estava reunido para fins subversivos, o interrogatório feito aos prisioneiros sobre Kalley indicou que a ação era principalmente contra o médico escocês. O Chefe de Polícia da Corte, finalmente, interrogou-os pessoalmente e os libertou. O subdelegado de São José, entretanto, conservou sob prisão quatro dos homens que pareciam ser os chefes do grupo, e exigiu que assinassem um documento prometendo que jamais tornariam a reunir-se em grupos. Estes recusaram-se a assinar o dito documento [62].

No distrito vizinho, Santa Rita, o subdelegado, um Dr. Sousa, também deu passos para impedir as reuniões protestantes. Contudo, evidentemente, o Dr. Sousa não achou razões legais para aprisioná-los. Entretanto, avisou aos protestantes que a lei exigia que a polícia fosse informada de todas as reuniões, e que registrassem com as autoridades seus locais de reunião daquela data em diante. Não se fizeram mais prisões. Francisco da Gama escreveu então ao Dr. Kalley em Petrópolis e relatou que o *Diário do Rio* tinha batalhado fortemente a favor deles e que as autoridades tinham abrandado sua atitude [63].

O *Diário do Rio de Janeiro* era editado por Saldanha Marinho, líder maçônico e, já naquela época, anti-clerical extremado. Saldanha Marinho atacou tão violentamente o subdelegado que prendera os portugueses calvinistas, que Kalley suspeitou que estivesse agindo por política. O redator maçon golpeou especialmente o Dr. Sousa do distrito de Santa Rita. Seus ataques tornaram-se mais violentos em 1861 depois que um grupo de 60 protestantes de diversas nacionalidades, que estavam reunidos num culto dominical, foram atacados por uma turba (11 de agosto de 1861). Alguns inspetores de quarteirão, em vez de irem em auxílio deles e protegê-los do populacho, tentaram prender todos os fiéis. Foram, entretando, impossibilitados de levar a efeito o seu intento porque Kalley, que estava pregando naquele dia, recusou-se a abrir a porta do local da reunião. O subdelegado do distrito, o Dr. Sousa, finalmente chegou e dispersou a multidão.

Muita violência foi feita na cidade a diversos protestantes, durante aquela noite. Vários foram brutalmente espancados, juntamente com suas mulheres e filhos. Os cônsules inglês e americano foram informados desses incidentes e tomaram providências imediatas para protegeram a vida do seu povo. O Chefe de Polícia, sob pressão diplomática, emitiu uma circular (19 de agosto de 1861) a todos os delegados e subdelegados informando-lhes que o artigo nº 5 da Constituição estabelecia tolerância para todas as religiões, e que não devia haver interferências nas reuniões dos acatólicos. Advertiu-os mais de que aqueles que interferissem com uma forma de culto permitido pela lei, estavam sujeitos às penalidades incursas nos artigos 276, 277 e 278 do Código Penal. Essa nota foi publicada nos jornais do Rio de Janeiro [64].

Alguns jornais, entretanto, por razões políticas continuaram a atacar o subdelegado, Dr. Sousa. Por esse motivo, a conselho de Kalley, Francisco da Gama (um dos homens

62 Rocha, *Lembranças do passado*, I. pp. 133-142.
63 *Ibid.*, p. 148.
64 *Ibid.*, pp. 158-165.

aprisionados) publicou uma carta defendendo o subdelegado, dizendo que agira corretamente e ajudara os protestantes, quando suas vidas tinham sido ameaçadas.

Saldanha Marinho, não obstante, continuou por um ano a atacar o Dr. Sousa tão implacavelmente, que o subdelegado foi ao Imperador (15 de agosto de 1862) para queixar-se. Dom Pedro II registrou esse fato no seu diário, mas não elucidou que medida tomou a fim de sustar os ataques de Saldanha Marinho contra a autoridade policial [65].

Pouco depois dos motins acima referidos, o nome de Kalley ficou intimamente ligado com o de Mr. Christie. Foi nesta ocasião que o diplomata inglês, Evon Montague Baillie, como foi mencionado acima, no domingo (18 de agosto de 1862), foi ao Exchange Hotel onde os Kalleys estavam hospedados e levou-os para a Igreja Anglicana na carruagem do Ministro Christie.

Durante esse período (1861-1862) a Legação Britânica esteve também envolvida em correspondência com as autoridades brasileiras, em relação a alguns panfletos em português que Kalley havia publicado na Inglaterra. O panfleto intitulado *O Ladrão na Cruz* fora confiscado pelos fiscais da alfândega, sob o pretexto de que era "ofensivo à moral". Foi considerado "ofensivo" porque a capa do mesmo tinha a gravura de um homem pregado numa cruz. Tal pessoa, assim explicava o texto, não era Jesus, mas o ladrão arrependido. Segundo a tradição católica, os dois ladrões sacrificados com Cristo tinham sido *amarrados* à cruz. Portanto aquela gravura ia de encontro à tradição católica e por essa razão era considerada "ofensiva à moral" [66].

Em janeiro de 1863, no meio do problema que se aprofundava entre a legação britânica e o Governo brasileiro, Mr. Christie informou a Kalley que o Marquês de Abrantes, que era então Ministro de Estrangeiros do "Gabinete de 30 de maio", tinha dado ordens para que a publicação pertencente ao inglês fosse liberada. A alfândega, no entanto, não liberou as caixas até o mês de setembro de 1863 [67].

A seguinte série de violências contra Kalley teve lugar em Niterói nos meses de outubro e novembro de 1864. Uma pequena congregação protestante havia se formado na Praia Grande, na casa de um huguenote francês, chamado André Cayret. Em seguida, alguém que se assinava "P. M." publicou uma carta no jornal *Fluminenses*, de Niterói, com o título de "As Práticas Protestantes", denunciando essas reuniões e chamando-as de "ofensivas à moral das famílias". Predisse também o missivista que as práticas destruiriam as boas famílias de Niterói [68].

Os primeiros distúrbios anti-protestantes em Niterói ocorreram a 27 de outubro de 1864. Kalley apresentou queixa às autoridades mas nada foi feito para impedir que outras desordens se efetuassem. Ao contrário, os distúrbios tornaram-se cada vez mais violentos a ponto de ser a vida de Kalley ameaçada por uma multidão de aproximadamente quinhentas pessoas. O motim foi dispersado pela cavalaria da polícia. Essa proteção entretanto, só foi efetuada depois que Kalley manteve diversas entrevistas com seu "amigo" o Visconde de Sousa Franco, que era então Presidente da Província do Rio de Janeiro.

65 "Diário do Imperador", p. 190.
66 Rocha, *Lembranças do Passado*, I. pp. 167-171; também (ms) *"Summary of Events"*, pp. 745-777.
67 Rocha, (ms) "Summary of Events", pp. 776-777.
68 "As Práticas Protestantes", *Fluminense*, Niterói, 15, 22, 27 de novembro e 8 de dezembro de 1864.

Sousa Franco estava sob forte pressão política dos ultramontanos locais. Provavelmente achava-se também muitíssimo irritado com os ingleses devido à "Questão Christie". Durante uma dessas entrevistas (7 de novembro de 1864) Sousa Franco culpou o Dr. Kalley pelos distúrbios e comentou acremente que "os ingleses crêem que sabem tanto sobre religião, que querem ensiná-la ao mundo todo" [69].

Durante o pior dos motins (16 de novembro), o redator do *Fluminense* assegurou a Kalley que não seria molestado e pessoalmente o acompanhou ao retirar-se da casa de Cayret [70]. Este redator, cujo nome Kalley não registrou, assumiu uma atitude liberal e defendeu o direito dos protestantes de se reunirem em paz, ainda que considerasse Kalley um "monomaníaco". Protestou várias vezes contra os políticos (membros da legislatura provincial), especialmente José Tito Nabuco de Araújo, Leocádio de Figueiredo e João Gomes de Avelar, acusando-os de instigadores das desordens [71].

O nome de Carlos Bernardino de Moura, (1826-ignorado), aparece como o "proprietário" do *Fluminense* no *Almanaque Laemert*. Presumo que Moura era a pessoa a quem Kalley se referia como "editor" do *Fluminense* [72].

Com o correr do tempo, Carlos Bernardino de Moura progrediu no seu liberalismo até uma posição mais radical do que a que sustentava em 1864. Dez anos mais tarde como membro da Câmara Municipal de Niterói, apresentou uma proposta, que foi aprovada unanimemente, pedindo ao Governo Imperial que separasse a Igreja do Estado. No seu discurso, relatou *A Imprensa Evangélica*, Moura afirmou que "uma Igreja livre num Estado livre", casamento civil e seus outros corolários eram os únicos meios de resolver a Questão Religiosa [73].

Os tumultos de Niterói foram importantes, ao menos por uma razão: marcaram o começo de um endurecimento de atitude da parte dos ultramontanos contra o governo e todos os "heréticos". O recém-fundado jornal ultramontano do Rio de Janeiro, *O Cruzeiro do Brasil*, muito claramente indicou essa nova posição. Fazendo comentários sobre os motins de Niterói, desenvolveu a teoria de que o "povo" tinha o direito de fazer "justiça" por suas próprias mãos, e de punir aqueles que "ofendiam" a Igreja. O "povo" estava cansado com a inércia das autoridades, afirmou o redator do *Cruzeiro*, e por essa razão tinha irrompido *"em excessos e violências que nós de modo algum lamentamos"* [74].

Essa era uma atitude radical bem diferente da posição tomada por Dom Antônio de Macedo Costa, o bispo ultramontano do Pará, que poucos anos antes, como será discutido, havia aconselhado seu povo a odiar o protestantismo, mas a amar o protestante. A posição radical do *Cruzeiro do Brasil* venceu no fim, e o argumento sobre o direito "do povo" de fazer violências aos protestantes foi repetido por outros jornais pelo país afora [75].

---

69 Rocha, *Lembranças do Passado*, I. pp. 305-322.
70 *Ibid.*, p. 322.
71 "Quem Faltará à Verdade", *Fluminense*, Niterói, Suplemento ao nº 31 (sem data). Publicado entre 27 de novembro e 1º de dezembro de 1864.
72 *Almanaque Laemmert*, (Suplemento – Província do Rio), 1865, p. 70.
73 *A Imprensa Evangélica*, Rio, 18 de fevereiro de 1874.
74 *O Cruzeiro do Brasil*, Rio, 20 de novembro de 1864. O grifo é do Autor.
75 "O Protestantismo no Brasil", *A Esperança*, Recife, 21 de janeiro de 1865; *O Apóstolo*, Rio, 3 de novembro de 1867.

A violência tornou-se eventualmente a reação característica de ambos os lados da Questão Religiosa. Os motins de 1869 contra Dom Cardoso Aires e os de 1873 contra os jesuítas em Pernambuco foram o reverso da moeda da violência ultramontana, por assim dizer, cunhada durante os tumultos de Niterói em 1864. Kalley, possivelmente, livrou-se de maiores problemas através da interferência de seus amigos de influência na Corte.

Os Novos Amigos de Kalley

Entre os brasileiros que se aproximaram de Kalley, depois que o Imperador fez amizade com ele, alguns se destacam porque tomaram parte ativa nos debates da Questão Religiosa. Entre eles se encontram: Senador José Martins da Cruz Jobim, Senador João Lins Viera Cansansão de Sinimbu (Visconde de Sinimbu), Senador Bernardo de Sousa Franco (Visconde de Sousa Franco) e Senador Antônio Luís Dantas de Barros Leite.

Senador José Martins de Cruz Jobim (1802-1878)

O primeiro dos acima mencionados, o Senador Jobim, nasceu no Rio Grande do Sul, fez seus estudos preparatórios no Brasil, tendo seguido para a França onde estudou medicina. Em 1828 defendeu tese de doutorado na Escola de Medicina de Paris [76].

A amizade íntima de Jobim com os Kalley colocou-o a par do que estava acontecendo aos missionários e seus convertidos. Usou então sua posição no Senado para protestar contra os maus tratos infligidos aos protestantes. Numa dessas ocasiões (1873), no início da Questão Religiosa, Jobim trouxe ao plenário do Senado diversas queixas dessa natureza. Chamou a atenção do Senado para os problemas da imigração do Brasil, afirmando que havia entre 30 e 40 mil protestantes germânicos no Rio Grande do Sul "que se sentiam muito desgostosos com esse estado de coisas"[77].

No ano seguinte, enquanto se travavam violentos debates na Câmara e no Senado em torno da prisão e julgamento dos bispos, Jobim apresentou um projeto de lei a favor da liberdade religiosa. Essa lei tornaria ilegal e passível de punição com multas pesadas e prisão de qualquer um que perturbasse os serviços de qualquer culto religioso, ou que se recusasse a reconhecer o direito de qualquer pessoa de ter suas próprias crenças, ou que demitisse alguém do trabalho por causa de sua fé religiosa [78].

No mês seguinte, em resposta ao argumento de Zacarias de Góis e Vasconcelos, de que a nação só poderia ter "verdadeiro progresso" por meio do catolicismo, ele asseverou que não cria nisso. Ao contrário, disse ele, "deve-se reconhecer que os protestantes estão muito acima dos católicos, em educação, em amor ao trabalho, em indústria (e) em

76 Sodré, "Um Médico da Monarquia", pp. 189-236; também pelo mesmo autor, "Ação Política do Conselheiro Jobim", AMIP, Nº XIV, 1953, pp. 2-110; Blake, *op. cit.*, V. pp. 82-84.

77 *Anais do Senado,* 19 de abril de 1873.

78 *Ibid.*, 15 de junho de 1874.

moralidade". Em seguida, publicamente fez o que chamou sua pública declaração de "fé" e "princípios" que sempre seguiria, dizendo: "Não creio em nada a não ser no que Cristo nos ensinou; quanto ao resto tenho dúvidas... não considero de importância" [79].

Seria interessante saber quanta influência os Kalleys tiveram no "credo" de Jobim. Quando do seu primeiro encontro com ele em 1859, Sarah Kalley ficou encantada com as suas boas maneiras e seu liberalismo, mas, escreveu à tia, que era um refinado irreligioso[80]. Se era irreligioso ou católico heterodoxo, com idéias neo-protestantes, o fato é que foi um dos maiores batalhadores pela completa liberdade de religião no Brasil.

Senador João Lins Vieira Cansanção de Sinimbu (1810-1906)

Um tanto diferente do relacionamento entre Jobim e Kalley, foi o relacionamento deste com o Senador Cansansão de Sinimbu, Visconde de Sinimbu. Nascido em Alagoas, Sinimbu era rebento de uma família de senhores de engenho, aristocrática, mas republicana. Durante a revolução de 1824 em Alagoas, foi preso (com a idade de 14 anos) juntamente com sua genitora, por causa do papel que os Sinimbus representaram naquele levante [81].

Estudou Direito em Olinda, onde se formou em 1835. No ano seguinte foi para Paris, onde estudou medicina legal e química. Defendeu tese (1837) na Universidade de Jena da Alemanha, e obteve o doutorado em Direito. Durante sua permanência na Alemanha, conheceu Valerie Tourner-Vogeler, em Dresden, Saxônia, com quem noivou. Regressou ao Brasil (cerca de 1839) e sete anos mais tarde (1846) a família da noiva trouxe-a para o Brasil onde casou [82].

Sinimbu foi presidente do Rio Grande do Sul (1852-1857) tornando-se conhecido como grande amigo dos imigrantes germânicos aos quais auxiliou e protegeu. Estes, em retribuição, o tinham na mais alta estima [83].

A amizade entre os Kalleys e os Sinimbus, parece ter sido muito íntima. Pode-se deduzir isto de uma carta da filha destes, Maria Valéria de Sinimbu, a Sarah Kalley, datada do Rio de Janeiro a 5 de abril de 1888. Nessa carta de condolências, escrita por ocasião da morte de Kalley, Maria Valéria disse: "Jamais esquecerei sua bondade para comigo, quando eu era menina", e acrescentou "nem os bons livros que a senhora me deu para ler e as deliciosas horas passadas no jogo de 'Família Feliz' em seu agradável lar, em Petrópolis"[84].

---

79 *Ibid.*,

80 Rocha, (ms) *"Summary of Events"*, p. 690.

81 João Craveiro Costa, *O Visconde de Sinimbu; Sua Vida e Sua Atuação na Política* (1840-1889). (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937), pp. 35-40.

82 *Ibid.*, p. 46; Avé-*Lallemand, Viagem Pelo Norte*, I, pp. 296-300.

83 Avé-Lallemand, *Viagem Pelo Norte*, I, pp. 166-167 e 364.

84 Maria Valéria de Sinimbú a Sarah Kalley, Rio de Janeiro, 5 de abril de 1888. Essa é uma cópia datilografada de uma das diversas cartas recebidas por Sarah Poulton Kalley. Está apensa ao manuscrito de *Lembranças do Passado*.

Sinimbu foi um liberal e, apesar de ser favoravelmente disposto para com os imigrantes germânicos, era também um político prático e altamente bem sucedido. Assim sendo, nada faria que pudesse fazer perigar o *status quo* do Estado. Durante a Questão Religiosa, adotou um ponto de vista galicano. Entretanto, duas vezes recusou-se a permitir que a Câmara, dominada pelos liberais, votasse em questões religiosas: quando foi Ministro do Gabinete de Olinda (maio de 1862-janeiro de 1864) apoiou Olinda na sua decisão de proibir a discussão do projeto sobre casamento civil, e outra vez quando os liberais voltaram ao poder em 1878 (janeiro de 1878 a março de 1880). Durante esse último período, como presidente do Conselho, provocou uma crise no seu próprio Gabinete, recusando-se a permitir que a questão da eleição de acatólicos, para a Câmara, fosse submetida a votos, alegando que era "inoportuna" [85].

Como membro do Gabinete de Olinda, provavelmente foi um dos que, juntamente com Marquês de Olinda, prometeram ao Internúncio Domenico Sanguigni que não permitiriam que passasse a lei do casamento civil. A lealdade de Sinibum ao Internúncio e a aderência à sua promessa não ficou sem recompensa. A 3 de setembro de 1873, a Viscondessa de Sinimbu recebeu uma condecoração religiosa de "Dama de Honra" da Ordem de Malta [86].

Senador Bernardo de Sousa Franco (1805-1875)

Outro "amigo" de Kalley, de atitudes um tanto dúbias, foi o Senador Sousa Franco, Visconde de Sousa Franco. Liberal, maçom, debateu-se muitas vezes pela liberdade de religião, pelo casamento civil e outras medidas consideradas radicais. Não obstante, Sousa Franco é uma espécie de enigma por causa da ambivalência de sua posição.

Nascido de pais portugueses em Belém do Pará, fora punido pelo pai por ter-se envolvido (com a idade de 15 anos) no movimento da Independência do Brasil e posto a trabalhar com um negociante inglês naquela cidade. Provavelmente aprendeu a falar inglês durante esse período. Finalmente seu intelecto superior foi reconhecido pelo Bispo do Pará, Dom Romualdo Antônio de Seixas, que o protegeu e conseguiu-lhe (1835) uma bolsa provincial para a escola de Direito de Olinda [87].

De volta a Belém, o advogado Sousa Franco, que tinha então trinta e três anos de idade, foi nomeado Presidente da Província, como governo de conciliação depois da rigorosa e marcial administração do General Francisco José Soares de Sousa Andréa, cognominado o "Pacificador do Pará". Foi nessa época (1839) que Sousa Franco recebeu o missionário metodista Daniel P. Kidder e permitiu-lhe trabalhar livremente na província, apesar da solicitação em contrário do Bispo Dom Romualdo de Sousa Coelho [88].

De algum modo, o tempo que passou na casa comercial inglesa deixou-o com um tipo de sentimento entre amor e ódio para com os britânicos. Como já foi mencionado acima,

85 Rodrigues, *Religiões Acatólicas*, pp. 78-80.
86 João Hermes Pereira de Araújo, "A Ordem de Malta e o Brasil Imperial" AMIP, Vol. XVIII, 1957, p. 62
87 Blake, *op. cit.*, I. pp. 417-418.
88 Kidder, *Sketches of Residence*, II, p. 105.

demonstrava aborrecimento das maneiras arrogantes britânicas. Outra faceta interessante do seu aborrecimento com os ingleses revelou-se quando teve o seu primeiro encontro com os Kalleys. Simonton, o missionário presbiteriano, escreveu (1860) que os Kalleys tinham estado num hotel, nas montanhas da Tijuca, ao mesmo tempo em que "Sousa" lá estivera com a família. Kalley, no dizer de Simonton, prestou atenção aos filhos daqueles, ou talvez conversou com eles, o que aborreceu tanto a Sousa Franco, que este retirou-se do hotel por causa da presença dos Kalleys [89].

Apesar da sua aparente aversão aos ingleses, Sousa Franco foi um dos primeiros a visitar os Kalleys depois que o Imperador fez amizade com o médico escocês. Rocha registrou diversas vezes que os Kalleys visitaram Sousa Franco e vice-versa [90].

O visconde era anti-clerical e liberal. No entanto, sua posição em favor do casamento civil e de outras legislações liberais parece ter sido motivada por uma crença liberal sincera em vez de grande amor e admiração pelos imigrandes protestantes, como era o caso de muitos outros do seu partido, tal como o Senador Dantas.

Senador Luís Dantas de Barros Leite (1802-1870)

O Senador Dantas Leite ou "Senador Dantas", como é chamado nos *Anais do Senado*, não deve ser confundido com outro Dantas ainda mais famoso, Manuel Pinto de Sousa Dantas (1831-1894) Senador pela Bahia (1878) e Presidente do "Gabinete de 6 de Junho" (junho de 1884-maio de 1885) [91]. Ambos os senadores chamados Dantas foram da Província de Alagoas; entretanto o primeiro não é mencionado em nenhum dos estudos biográficos brasileiros consultados, exceto o do sempre fiel Sacramento Blake [92].

O Senador Dantas Leite (como o chamarei doravante para evitar confusão com o Conselheiro Dantas) foi um dos primeiros amigos a quem Kalley consultou em referência aos problemas dos imigrantes protestantes [93]. Este provavelmente aproximou-se de Dantas Leite por causa de seus antecedentes de liberalismo e anticlericalismo. Em 1859, por exemplo, o senador fez um violento ataque ao governo por permitir a entrada das Irmãs de Caridade no país. Chamou-as de "mulheres fanáticas" e alegou que estavam perpetrando toda sorte de "absurdos" contra seus pacientes protestantes. Seus ataques resultaram numa petição para que o governo desse uma completa explicação dos "atos praticados pelas Irmãs de Caridade empregadas pela Santa Casa", contra alguns pacientes germânicos naquele hospital [94].

Em 1867, durante os debates parlamentares, a propósito da imigração dos confederados, Kalley visitou o senador e posteriormente enviou-lhe uma carta (30 de junho de

89 BFMPCUSA, Vol. 2, A.G. Simonton to John Wilson, Rio, 25 de janeiro de 1860.
90 Rocha, *Lembranças do Passado*, I. pp. 310, 320, 325, 344; III. pp. 194 e 208.
91 Para um estudo sobre o outro Senador Dantas, veja-se Lourenço Luís Lacombe, "D. Pedro II e o Conselheiro Dantas", AMIP. Vol. Nº X, 1949, pp. 179-259; também *Enciclopédia Brasileira Mérito*. (20 vols.; São Paulo Editora Mérito S/A, 1962) pp. 517-518.
92 Blake, *op. cit*, p. 239.
93 Rocha, *Lembranças do Passado*, I, pp. 284-285.
94 *Anais do Senado*, 12 de julho e 22 e 30 agosto de 1859.

1867) na qual declarava a idéia de que os melhores imigrantes para o Brasil seriam os "da mesma *qualidade*" daqueles que colonizaram os Estados Unidos, "crentes sinceros no Evangelho, exilados por causa de suas crenças" [95].

Ao ler os *Anais do Senado* brasileiro, deparei com um discurso (cerca de 1867 ou 1868) no qual o orador expressava exatamente os mesmos pensamentos que Kalley abordara na carta acima citada [96]. Mais tarde, em 1869, Dantas Leite dirigiu um protesto no Senado contra a denegação de sepultamento do General Abreu e Lima em Pernambuco; também requereu o estabelecimento da educação laica e apresentou um projeto de lei ao Senado para aquele fim (24 de maio de 1869). O Artigo nº 5 desse projeto, tornaria extensiva a todos os credos a liberdade de abrir suas próprias escolas, livre do controle ou do constrangimento do Governo ou da Igreja do Estado [97].

Conforme diz Sacramento Blake, o Senador Dantas Leite deixou dois manuscritos não publicados. Um deles era a respeito de política; o outro era simplesmente intitulado *Os Jesuítas*. A julgar pela posição anti-clerical do senador, posso presumir seguramente que o último trabalho não era favorável à Sociedade de Jesus [98]. Sem dúvida grande parte da informação anti-clerical que o Senador Dantas possuía vinha diretamente de Kalley ou de artigos do médico escocês, publicados na imprensa da Corte.

Kalley e a Imprensa

De outubro de 1855 a dezembro de 1866, o Dr. Kalley publicou aproximadamente trinta e cinco artigos no *Correio Mercantil*. Publicou também, em série, *O Peregrino* de John Bunyan, que traduziu com o auxílio de um português chamado José Luís de Malafaia [99].

Mais ou menos desde 1864, Kalley tinha também começado a publicar trabalhos no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro. Foi nesse jornal que publicou alguns dos escritos que mais irritaram a imprensa ultramontana. Em 1866 entrou na refrega dos debates sobre a questão do direito dos bispos de suspender qualquer clérigo *ex-informata conscientia*. A 18, 19 e 20 de agosto e 5 e 11 de setembro de 1866, Kalley escreveu uma série de artigos intitulados *"Imperium in Império*, isto é, a jurisdição absoluta do sacerdote, sem recurso à coroa, nem a outrem qualquer". É interessante observar como muitos dos argumentos de Kalley foram repetidos nos debates parlamentares sobre esse assunto [100].

Entre 1855 e 1876, enquanto escrevia para os jornais do Rio de Janeiro, Kalley usou diversos pseudônimos tais como: "Um Crente", "Devoto Sincero", "Um Roceiro do Mato Grosso", "Um dos Discípulos do Crucificado", "O Católico Protestante", "Como Fomos", "Um Cristão Verdadeiro", "O Crítico" etc. [101]. Os trabalhos assinados sob o

95 Rocha, *Lembranças do Passado*, II, pp. 284-285.
96 O Autor lamenta não ter sido possível documentar esse fato,por falha de suas notas.
97 *Anais do Senado*, 24 e 25 de maio de 1869.
98 Blake, *op. cit.*, I, p. 239.
99 Rocha, *Lembranças do Passado*, I, p. 50; e II, p. 17.
100 *Jornal do Comércio*, Rio, 8, 19 e 24 de agosto, 5 e 11 de setembro de 1866.
101 Rocha, *Lembranças do Passado*, I, II, III e IV, *passim*.

pseudônimo de "O Crítico" apareceram em 1867 e foram uma grande fonte de irritação para o redator ultramontano de *O Apóstolo*. Por fim, depois da prisão dos bispos em 1873, quando Dom Vital apelou para o "Tribunal do Senso Comum" para absolvê-lo de qualquer crime, Kalley publicou no *Jornal do Comércio* de 17 de dezembro de 1873, de 25, 30 e 31 de janeiro e 11 de fevereiro de 1874, uma série de artigos intitulados: "O Bispo de Olinda Perante o Juízo do Bom Senso Natural". A coisa mais irritante, no que tocava à imprensa ultramontana, era o fato de que o nome verdadeiro do autor desses escritos era quase sempre conhecido, apesar do pseudônimo que usava [102].

Dr. Robert Reid Kalley natural de Mount Floridan, na Escócia, de onde peregrinou pela ilha da Madeira, por Jacksonville em Illinois, e Petrópolis, até perto do dia em que partiu do Brasil, tinha um modo todo particular de alfinetar os ultramontanos nos seus pontos mais sensíveis. Sua presença no Rio, em 1861, tinha causado grandes tumultos na casa de cultos dos protestantes; sua presença em Niterói em 1864 ocasionou motins noturnos nos quais ele quase perdeu a vida. Por fim, enquanto o Bispo de Olinda estava sob julgamento no Rio de Janeiro, o Dr. Kalley se apresentou no Recife para realizar diversas cerimônias de casamento, o que precipitou novos motins e violências das quais ele e a mulher salvaram-se porque uma pessoa bondosa deu-lhes asilo, enquanto estavam sendo apedrejados na rua, como será estudado mais adiante. Sua contribuição a várias reinterpretações das leis brasileiras sobre a liberdade religiosa não pode ser negada. Sua ingerência nas lutas entre os liberais e a Igreja foram bem reais. Sua contribuição para a luta pelas liberdades civis no Brasil merece um estudo melhor do que o deixado pelo seu filho adotivo, Dr. João Gomes da Rocha.

A INGLATERRA E OS EUA MOBILIZAVAM SUAS EMBAIXADAS E CONSULADOS PARA PRESSIONAR AS AUTORIDADES LOCAIS, A FIM DE GARANTIR A IMPUNIDADE DOS "MISSIONÁRIOS" QUE VIOLAVAM A CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA ESPALHANDO SUAS IMUNDAS DOUTRINAS EM NOSSO PAÍS, COM AJUDA DA MAÇONARIA.

↳ PÁGINAS 62, 63, 90, 96, 111, 125, 126, 136, 137, 138, 139, 180, 184, 199, 205, 290, 345

102 *Ibid.* IV, pp. 68-69.

E O MAIS IMPORTANTE, ACIMA DA CONSTITUIÇÃO: A ENCÍCLICA "INTER PRAECIPUAS", QUE CONDENA A LIBERDADE RELIGIOSA

DO EXPOSTO NA PÁGINA ANTERIOR SEGUE-SE QUE É IMPOSSÍVEL PRESERVAR OU RESTAURAR A INTEGRIDADE RELIGIOSA DE UMA NAÇÃO CATÓLICA SEM TIRÁ-LA DA ÓRBITA ECONÔMICA/GEOPOLÍTICA DO ESTABLISHMENT ANGLO-AMERICANO, RESPONSÁVEL PELA INFILTRAÇÃO DA MAÇONARIA, DO LIBERALISMO E DAS SEITAS PROTESTANTES.

EM OUTRAS PALAVRAS, A DEFESA DA FÉ REQUER A ADOÇÃO DE MEDIDAS QUE DOTEM O PAÍS DO NECESSÁRIO GRAU DE AUTONOMIA ECONÔMICA E MILITAR, POIS DOUTRA FORMA SERÁ INVIÁVEL REPELIR A PRESSÃO QUE VIRÁ DO EXTERIOR QUANDO O ESTADO CATÓLICO SUPRIMIR A LIBERDADE DE IMPRENSA E A LIBERDADE RELIGIOSA — AMBAS CONDENADAS PELO MAGISTÉRIO INFALÍVEL DA IGREJA.

7

OS PRESBITERIANOS

O TRABALHO missionário presbiteriano no Brasil começou em 1859. Foi iniciado por Ashbel Green Simonton, um jovem de 26 anos, diplomado pelo Princeton College (hoje Princeton University) e pelo Seminário Teológico de Princeton[1].

Ashbel Green Simonton (1833-1867)

Simonton ao chegar ao Brasil, trazia consigo cartas de apresentação, fornecidas por James Cooley Fletcher, dirigidas a "pessoas de alta classe". Entretanto, não as utilizou a não ser em duas ocasiões, nos casos do Dr. Manuel Pacheco da Silva, Diretor do Colégio Dom Pedro II e do Dr. Luís Correia de Azevedo[2].

O Dr. Pacheco apresentou Simonton ao Dr. Teófilo Neves Leão, que era então Secretário da Instrução Pública. O Dr. Leão prometu ajudá-lo a conseguir uma licença do professor, necessária para que pudesse legalmente abrir uma escola particular[3].

O Dr. Luís Correia de Azevedo (ignorado-1879) era "o médico chefe de visitação e atendimento" do Hospital da Santa Casa de Misericórdia[4]. O Dr. Azevedo fez amizade

---

1 Ashbel Green Simonton (1833-1867) nasceu em West Hanover, Pennsylvania, a 20 de janeiro de 1833. Era filho do deputado federal "Whig", Dr. William Simonton e de sua esposa Martha Snodgrass Simonton. O Deputado Simonton representou os condados de Dauphin e Lebanon da Pennsylvania, durante duas legislaturas (1839-1843) até que foi forçado a renunciar por motivos de saúde. "Green", como Ashbel costumava assinar suas cartas para a família, recebeu seu diploma do Princeton College em 1854. Depois da graduação começou a estudar o Direito, mas em 1855 abandonou-o para ingressar no Seminário Teológico de Princeton. Depois de seu curso no Seminário, no qual se destacou em línguas orientais, partiu para o Brasil, chegando ao Rio de Janeiro a 11 de agosto de 1859. Veja-se William Simonton *Family History Genealogical and Biographical of the Simonton and Related Families.* (St. Paul: Webb Publishing Company, 1900), p. 73; "William Simonton", *Biographical Directory of American Congress,* pp. 73-75, 160; também Philips Landes, *Ashbel Green Simonton. Model Pioneer Missionary of the Presbyterian Church of Brazil.* (Fort Worth: Don Cowan Company, 1956), pp. 6-22.

2 BFMPCUSA, Vol. 1, nº 133, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 28 de setembro de 1859. Doravante citada como Carta nº 133.

3 *Ibid.*, Vol. 1, nº 143, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 15 de dezembro de 1859. Doravante citado como Carta nº 143.

4 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 11; Blake, *op. cit.*, V, pp. 384-385.

com Simonton e apresentou-o a pessoas a quem o americano desejava conhecer. Infelizmente Simonton não registrou nem os nomes das pessoas nem as razões por que desejava ser-lhes apresentado[5].

Nos primórdios de sua estadia no Brasil, como não sabia ainda falar português, Simonton decidiu servir por algum tempo como capelão voluntário para os mecânicos ingleses, escoceses e irlandeses no distrito do Bairro da Saúde. Parece ter se sentido compelido a ajudar aquela gente porque tanto a escola diurna deles como a Escola Dominical tinham sido iniciadas em 1855 pelos presbiterianos Fletcher e Buckner, e ambas tinham estado por algum tempo sob os cuidados do capelão dos marítimos Varnum D. Collins, também presbiteriano[6].

Simonton também ofereceu-se para servir de pastor dos americanos residentes no Rio. Para esse fim, Robert Wright da firma Maxwell, Wright & Co., exportadores de café, apresentou-o ao cônsul americano, Robert S. Scott. Este, a quem os missionários descreveram como homem religioso, convidou-o para celebrar culto no consulado. Nessa época, Simonton conheceu o Ministro Plenipotenciário dos Estados Unidos, Richard Kidder Meade. Freqüentemente Meade assistia aos cultos de Simonton no consulado[7].

O segundo grupo de paroquianos estrangeiros do missionário era composto de engenheiros e empreiteiros de obras, que tinham há pouco tempo sido incumbidos do projeto para construção do trecho montanhoso da estrada de ferro Dom Pedro II. A convite do Major A. Ellison, que era então, o engenheiro-chefe da estrada de ferro, Simonton costumava pregar em Macacu, Província do Rio de Janeiro. No entanto, o missionário recusava-se a conviver socialmente com seus paroquianos construtores da ferrovia, porque percebia que nem sempre o comportamento deles era puritano[8].

As atividades eclesiásticas de Simonton colocavam-no, outrossim, diretamente entre aqueles de quem a nação esperava receber o impulso técnico, mágico, que traria o "progresso" para o Brasil. Ainda mais, seus contatos com o pessoal diplomático americano parecia dar-lhe alguma proteção contra perseguições. Ainda assim, apesar de tudo, a princípio não parecia sentir-se muito seguro, e esperava forte oposição ao seu trabalho.

A questão de ser ou não legal realizarem-se cultos protestantes em português ainda não estava claramente decidida no Brasil. Assim sendo, Dr. Robert Reid Kalley veio a Simonton e sugeriu que o americano dirigisse serviços religiosos em português, visto perceber que ele mesmo era uma pessoa marcada no Brasil. Outrossim, suas experiências anteriores com o pessoal diplomático e consular britânico, tinham-no levado a crer que conseguiria deles tão pouca proteção no Brasil quanto tinha tido na Ilha da Madeira. Entretanto, cria que os diplomatas americanos protegeriam Simonton[9].

---

5 BFMPCUSA, Vol. I, Carta n.º 143.

6 BFMPUCA, Vol. I, n.º 131, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 31 de agosto de 1859 (doravante citada como Carta n.º 131); também Carta n.º 133; também Rev. E. D. Witherspoon Jr., *Ministerial Directory of the Presbyterian Church, U. S. 1861-1967 Supplementing Ministerial Directory of 1941 Supplementing Ministerial Directory of 1951.* (Doraville, Georgia: Foote & Davies, 1967), p.126.

7 Diário de Simonton, 11 de agosto e 20 de setembro de 1859; Rizzo, *op. cit.*, pp. 54 e 55.

8 BFMPCUSA, Vol. I, Carta n.º 131; Diário de Simonton, 8 de novembro de 1859; Rizzo, *op. cit.*, p. 58

9 Diário de Simonton, 13 de dezembro de 1859; BFMPCUSA, Vol. I, n.º 142, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 24 de dezembro de 1859. Doravante citada como Carta n.º 142.

Simonton comunicou ao Conselho de Missões Estrangeiras que estava de acordo com o Dr. Kalley. Escreveu que observando para que lado sopravam os ventos, via muitos sinais que indicavam que o país estava pronto a permitir que o protestantismo fosse pregado em português. Baseava-se no fato de terem sido distribuídos no país diversos milhares de Bíblias que estavam sendo lidas por pessoas "da alta sociedade".

Além disso, continou Simonton, desde que o tráfico de escravos foi impedido, nos princípios da década de 1850, o país tinha estado clamando por imigração e parecia estar fazendo tudo o que era possível para conseguir imigrantes. Via inúmeros sinais, escrevia Simonton, de que por amor à imigração, muitos do Governo estavam querendo não somente pôr de lado alguns preconceitos antigos como também realmente defender o direito de os protestantes viverem e terem a religião que quisessem[10].

O missionário presbiteriano estava surpreso com o que lia nos periódicos do Rio de Janeiro. Naquele tempo não havia ataques jornalísticos ao protestantismo, mas, por outro lado, havia uma porção de insultos contra os ultramontanos, contra a Igreja Católica e contra o "papismo", como ele dizia. Ainda mais, parecia-lhe que a opinião pública "estava se inclinando a uma liberdade religiosa ainda maior" do que aquela de que se usufria. Então, baseado na posição tomada pelos políticos liberais radicais, ele chegou a adiantar a opinião de que se houvesse uma queda da monarquia naquele momento, não temia que a forma de governo que se seguisse fosse retrógrada em matéria de religião[11].

Simonton, entretanto, não se deixava enganar pelo liberalismo brasileiro, nem pela fraqueza aparente do catolicismo nacional. Na sua opinião, a defesa do protestantismo feita pelos políticos liberais era baseada não somente na necessidade que o país tinha de imigração, como também na sua absoluta indiferença à religião em geral. Falavam contra o que chamavam de "abusos da Igreja Católica" e contra o clero, escreveu Simonton, mas "tentasse alguém atacar a religião do Estado e seria considerado intolerante, fanático e far-lhe-iam oposição tenaz". Sentia, entretanto, que todos os sinais indicavam que era tempo de começar a pregar o protestantismo em português[12].

A 24 de fevereiro de 1860, Simonton teve um encontro com Robert C. Wright e o Cônsul dos Estados Unidos, Robert S. Scott, para examinar a questão da "liberdade religiosa no Brasil". Wright, o comerciante que ajudara a fomentar os serviços religiosos na língua inglesa entre os americanos, era adverso a qualquer tentativa de pregar-se em português. O Cônsul Scott, entretanto, tomou posição diferente, dizendo que "protegeria qualquer cidadão americano no exercício de sua liberdade religiosa"[13].

Posteriormente, escrevendo ao Conselho de sua missão, Simonton contou que o Ministro dos Estados Unidos, Richard K. Meade, concordou com o Cônsul Scott e assegu-

10 BFMPCUSA, Vol. I, Carta n.º 133; também Carta n.º 135, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 20 de outubro de 1859. Doravante citada como Carta n.º 135.
11 *Ibid.*, Vol. I, Carta n.º 135.
12 *Ibid.*, Vol. I, Carta n.º 133; também n.º 139, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 12 de novembro de 1859. Doravante citada como Carta n.º 139.
13 Diário de Simonton, 24 de fevereiro de 1860.

MINISTRO DOS EUA NO BRASIL = EMBAIXADOR DOS EUA NO BRASIL, NO JARGÃO DA ÉPOCA

rou-lhe também sua proteção. Ambos os diplomatas, entretanto, aconselharam-no a ser moderado e a não ofender a Igreja Católica[14].

Apesar de toda a garantia do Ministro Meade e do Cônsul Scott, Simonton resolveu que seria prudente ficar perto dos centros mais civilizados. O governo imperial poderia protegê-lo no Rio de Janeiro e nos grandes centros do litoral, escreveu ao Conselho da Missão, porém não se sentia seguro se fosse para o interior, onde as leis eram muitas vezes esquecidas ou ignoradas pelas autoridades locais[15].

Simonton, de certo modo, tinha razão de temer as autoridades do interior. As leis e a Constituição pareciam, às vezes, significar muito pouco nos sertões, onde eram completamente ignoradas ou recebiam interpretações locais peculiares.

Um incidente referido por Fletcher, em 1854, exemplifica bem quão perigosas eram as autoridades sertanejas. Segundo Fletcher, numa província do Sul, cujo nome não mencionou, um grupo de "jesuítas" espanhóis, que dirigiam umas "santas missões", persuadiram um juiz de paz, "numa vila remota", a prender um judeu residente naquela localidade "a fim de forçá-lo a tornar-se romanista *vi et armis*". O hebreu pediu socorro a um negociante americano na província, o qual todos sabiam ser Agente da Sociedade Bíblica Americana. O americano dirigiu uma queixa ao Presidente da província, que enviou ordens para que o israelita fosse solto. Ainda que o Presidente não tivesse intervindo, é duvidoso que tivesse havido um "auto de fé" à moda ibérica, com fogueira e tudo o mais; contudo, a Constituição e a lei imperial tinham sido desprezadas, e um homem tinha passado por grande incômodo e temor devido à sua religião, nas mãos de autoridades sertanejas ignorantes[16].

Os temores de Simonton foram um tanto acalmados pela chegada de companheiros americanos que vieram juntar-se a ele. Eram sua irmã Elizabeth e seu cunhado Alexander L. Blackford, que também tinham sido nomeados como missionários para o Brasil em 1859[17].

Alexander Lattimer Blackford (1828-1890)

Blackford chegou ao Brasil a 25 de julho de 1860 começando imediatamente a estudar português e a preparar-se para o seu trabalho. Nesse ínterim, tanto ele como Simonton serviram como agentes não remunerados da Sociedade Bíblica Americana[18]. No início de sua carreira no Brasil, ambos foram influenciados fortemente pelas atitudes

14 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 4, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 9 de março de 1860.
15 *Ibid*
16 "State of Things in Brazil", AAPCU, New York, Vol. V, maio de 1854. pp. 202-203.
17 Alexander Lattimer Blackford (1829-1890), era natural de Jefferson County, Ohio, filho de Joseph e Isabel (Lattimer) Blackford. Em 1856, recebeu o grau de Bacharel em Artes no United Washington and Jefferson College, em Washington, Pennsylvania e seguiu para o Western Theological Seminary onde se diplomou em 1859. A 8 de março de 1860 casou-se com Elizabeth Wiggins Simonton, irmã de Ashbel Green Simonton. Consulte-se Simonton, *Family History*, p. 68.
18 ABS, *Forty-fifth Report*, 1861, p. 85.

extremamente cautelosas do Dr. Kalley. Desse modo, os dois escreveram aos dirigentes do Conselho da Missão pedindo-lhes que não publicassem suas cartas.

Infelizmente, os dois missionários foram tão cautelosos que tiveram medo até de informar ao próprio Conselho o nome das pessoas às quais eram apresentados. Diziam apenas que não se sentiam livres para dar detalhes, nem mesmo para escrever sobre certos acontecimentos de "natureza altamente encorajadora" que estavam ocorrendo e que impulsionavam seus esforços[19]. Felizmente, este modo de pensar durou apenas cerca de um ano.

O Ministro Plenipotenciário Richard K. Meade, que era amigo de Simonton, tornou-se ainda mais amigo de Blackford. Assim, não causa surpresa saber-se que a 11 de abril de 1861. Meade tenha se dirigido a Blackford pedindo-lhe que o ajudasse, servindo como secretário da Legação Americana, visto como seus auxiliares, sendo solidários com a Confederação, tinham todos voltado para os Estados Unidos. Ficou então assentado que, se Meade tivesse de partir antes de chegar a seu sucessor, Blackford assumiria o posto de *Chargé d'affaires* da legação americana[20].

Meade embarcou a 9 de julho de 1861, deixando Blackford no seu lugar[21], na posição de *Chargé d'affaires* até 4 de outubro de 1861, quando chegou ao Rio de Janeiro o novo Ministro dos Estados Unidos, o General James Watson Webb[22].

Enquanto esteve à frente da Legação dos Estados Unidos, Blackford teve a oportunidade de fazer amigos na alta roda do Império. Entre esses amigos, um nome se destaca: Aureliano Cândido Tavares Bastos (ou "Tavarres", como o missionário costumava escrever). Daí por diante o deputado alagoano tornou-se amigo, confidente, advogado e protetor dos dois missionários americanos. Foi essa amizade, em parte, que lhe deu coragem de trabalhar em lugares do interior, pois Tavares Bastos estava sempre pronto para interferir nos eventos e ajudar seus amigos.

Um Levantamento da Situação de São Paulo

Apesar do temor que Ashbel Simonton sentia pelo interior, em 1860 fez uma viagem à província de São Paulo, para verificar se era possível abrir lá outro posto missionário. Viajou até Campinas, vendendo Bíblias pelo caminho. Levou consigo cartas de apresentação para várias pessoas. Essas apresentações foram dadas por políticos liberais do Rio de Janeiro e dirigidas a outros liberais em São Paulo. Em Itapetininga, por exemplo, Ashbel esteve dois dias na casa de um Major Pinheiro Íris, a quem qualificou de "liberal exal-

---

19 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 17, A. L. Blackford a John Wilson, Rio, 9 de agosto de 1860.
20 *Ibid.*, nº 32, A. L. Blackford a John Wilson, Rio, 9 de agosto de 1861.
21 NAWDC, "Despatches from United States Ministers to Brazil", Vol. 27, Richard K. Meade ao Conselheiro Antônio Coelho de Sá e Albuquerque, Rio, 8 de julho de 1861. Doravante citado como "Despatches from U. S. Ministers".
22 *Ibid.*, A. L. Blackford ao Secretário Seward, Rio, 4 de outubro de 1861; Crouthamel, *op. cit.*, p. 159.

→ CHARGÉ D'AFFAIRES OU ENCARREGADO DE NEGÓCIOS: Nº 2 NA HIERARQUIA DA EMBAIXADA. ASSUME A CHEFIA NA AUSÊNCIA DO EMBAIXADOR

tado", que culpava o Governo por todos os males do país[23]. Em Sorocaba, foi hóspede de Antônio Pais de Barros, o primeiro Barão de Piracicaba[24].

Simonton descreveu o Barão de Piracicaba como "um excelentíssimo homem... liberal e bem informado". Outrossim, acrescenta o missionário, era "inimigo de todo despotismo e mostra que penetrou no espírito do Evangelho"[25]. Mais adiante qualificou-o, juntamente com sua família, como "muito religioso", mas também como "católicos liberais"[26].

A segunda Baronesa de Piracicaba, D. Maria Pais de Barros, por fim uniu-se à Igreja Presbiteriana de São Paulo com toda a sua família. Era esposa de Raphael Tobias de Barros (1830-1898), segundo Barão de Piracicaba[27].

Na cidade de São Paulo, Simonton achou que os estudantes da Faculdade de Direito eram extremamente indiferentes a qualquer religião e, em muitos casos, iam à igreja "por esporte". Um inglês chamado Robert Sharp, que tinha morado lá por muitos anos, informou-o de que a abertura da Faculdade de Direito naquela cidade "teve o efeito marcante de aumentar a indiferença da comunidade à religião[28].

A população protestante na cidade de São Paulo era supreendentemente grande, visto ter uma colônia numerosa de imigrantes ingleses e alemães[29]. Havia cerca de 700 alemães que se diziam protestantes. Ainda mais, dentro de um raio de 45 km da cidade, havia aproximadamente 6.000 colonos germânicos, sendo que, no mínimo, a metade deles era nominalmente protestante[30].

De acordo com o relato de Simonton na carta acima citada, o vigário luterano na cidade de São Paulo, Reverendo Hölzel (cujo primeiro nome não foi registrado) costumava dirigir os serviços religiosos num salão maçônico alugado, pelo qual pagava equivalente a US$2.50 (5$000) por mês. Entretanto, como a população alemã não contribuía o necessário para o sustento de Hölzel, este fora forçado a desistir de seus trabalhos no salão maçônico.

Os maçons paulistas, no entanto, insistiram para que os serviços protestantes continuassem, e chegaram a oferecer o salão gratuitamente ao vigário alemão. Entretanto, como não podia sustentar a família com as contribuições de seus paroquianos, Hölzel fora forçado a aceitar o emprego de professor de uma família "de um brasileiro rico", que dizia ser "mais protestante do que católico". Esse indivíduo tinha um grande número de colonos alemães trabalhando na sua fazenda[31].

---

23 Diário de Simonton, 12 de fevereiro de 1861.
24 Dória, "Relação dos Baronatos", pp. 28-29.
25 Diário de Simonton, 12 de fevereiro de 1861; Rizzo, *op. cit.*, pp. 74-76.
26 Diário de Simonton, 16 de fevereiro de 1861.
27 Léonard, *O Protestantismo Brasileiro*, pp. 96-97; Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana*, I, pp. 196-197.
28 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 24, A. G. Simonton a John Wilson, São Paulo, 31 de dezembro de 1860.
29 Cumpre observar que todos os imigrantes germânicos, quer fossem dos Estados germânicos, da Áustria ou da Suíça, eram chamados "alemães" no Brasil.
30 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 24.
31 *Ibid.*

JOSÉ CASTELLANI, MAÇOM GRAU 33, RELATA QUE EM 1858 A LOJA AMIZADE EMPRESTOU SUAS INSTALAÇÕES A SEITAS PROTESTANTES ["DO PÓ DOS ARQUIVOS", VOL. II, PP. 31-34]

Simonton mandou dizer ao Conselho da Missão que era necessário que viesse um homem que pudesse trabalhar entre os alemães. O homem escolhido para esse trabalho foi o Reverendo F.J.C. Schneider.

Francis Joseph Christopher Schneider (1832-1910)

Schneider chegou ao Rio a 25 de julho de 1860. Em janeiro de 1861 viajou para São Paulo, onde visitou as colônias alemãs e suíças. Decidiu estabelecer-se em São José do Rio Claro, por causa da grande concentração de alemães naquela área. No entanto, entrou em atrito com seus paroquianos luteranos sobre o "sacramentalismo"[32].

Um dos grandes problemas, que não somente os colonos germânicos de São Paulo, como também os de todas as outras províncias brasileiras tinham, era a grande falta de ministros luteranos para realizar seus batismos, confirmações e casamentos. O problema do batismo era particularmente delicado, visto como os camponeses luteranos, contrariamente à doutrina teológica sustentada oficialmente pela igreja, criam que o batismo era necessário para a salvação. Por essa razão não podiam tolerar que seus filhos não fossem batizados. Assim, em muitos casos, como não houvesse ministro luterano por perto, levavam as crianças para serem batizadas pelos padres católicos.

O batismo católico dessas crianças alemãs causou sérios problemas mais tarde. Legalmente, as crianças dali em diante eram "católicas". Os pais, entretanto, criam que as tinham batizado no cristianismo e não propriamente no catolicismo. Podemos sentir um pouco a intensidade do problema, pela queixa amarga de Dom Sebastião Dias Laranjeira, o Bispo do Rio Grande do Sul, ao Governo Imperial, contra o Presidente daquela Província. De acordo com a queixa do bispo, os colonos germânicos tinham feito uma petição ao Presidente para criarem seus filhos "católicos" como protestantes, e confirmarem-nos nas suas igrejas. O Presidente tinha consentido e por essa razão o bispo estava muito indignado com ele. Aquelas "criancinhas católicas", escreveu D. Sebastião, tinham sido trazidas ao batismo por seus pais que o fizeram de volição própria. O Governo não tinha o direito de permitir que aqueles pais agora mudassem a religião das crianças, iniciando-as na Igreja Luterana[33].

Os alemães luteranos de São Paulo, no entanto, não obtiveram ajuda do presbiteriano Schneider quanto à questão do batismo. Como evangélico conservador, recusou batizar os filhos de pais que, no seu julgamento, não eram "cristãos". Parecia definir como "cristãos" somente aqueles que se enquadravam nos seus padrões de comportamento pessoal e de "obediência ao evangelho". Por isso, não somente recusava batizar as crianças alemãs, como também negava comunhão aos pais[34].

---

32 Francis Joseph Christoper Schneider (1832-1910), nasceu na Alemanha, mas emigrou para os Estados Unidos, onde tornou-se cidadão americano e ministro presbiteriano. Foi escolhido pelo Conselho da Missão Presbiteriana para o campo brasileiro porque falava alemão. Veja-se Lessa, *Anais*, pp. 18-20.

33 *O Apóstolo*, 31 de março de 1867.

34 BFMPCUSA, Vol. 2, n.º 51, F.J.C. Schneider a J. C. Lowrie, São João do Rio Claro, 10 de março de 1862; Lessa, *Anais*, p. 20.

O trabalho missionário de Schneider foi estorvado por franca hostilidade por parte dos colonos alemães, que se ressentiam de seus modos conservadores. Ainda mais, o vigário germânico Hölzel, talvez por inveja eclesiástica ou por qualquer outra razão, começou uma campanha contra seu colega presbiteriano[35]. Deparando-se com esta oposição, deixou São Paulo e voltou para o Rio nos princípios de 1863. Deixou Hölzel como único pastor protestante naquela província, entre milhares de colonos germânicos protestantes[36].

Cumpre observar que o governo brasileiro havia recentemente contratado três missionários calvinistas de Basiléa, Suíça, para trabalhar entre os colonos germânicos de São Paulo, porém a missão destes tinha tido a mesma sorte da de Schneider. A razão para o fracasso deles estava ligada ao mesmo problema: sua incapacidade de trabalhar com camponeses que, fora do seu meio, pareciam tomar a atitude de que abaixo do Equador nada era pecado, não aceitando qualquer disciplina eclesiástica que pudesse envolver sua vida pessoal[37].

Protestantizando os Paulistas

A vaga de Schneider, em São Paulo, foi preenchida por Alexander L. Blackford, em outubro de 1863. O trabalho deste naquela província já foi bem estudado pelos historiadores eclesiásticos brasileiros[38]. Além do fato de ter sido o pioneiro dos missionários presbiterianos em São Paulo, sua principal realização naquela província foi trazer o Padre José Manuel da Conceição à Igreja Protestante.

Blackford começou a trabalhar em São Paulo dirigindo serviços religiosos em inglês, na casa de Daniel Makinson Fox, superintendente da estrada de ferro de São Paulo[39].

Morando na cidade de São Paulo e tomando-a como base, Blackford começou a viajar regularmente pelo interior da província. Numa de suas viagens, quando se encontrava na cidade de São João do Rio Claro, ouvir falar a respeito de um padre apelidado de "Padre Protestante" e foi pessoalmente visitá-lo. Este era o padre José Manuel da Conceição. A vida e conversão do Padre Conceição não precisariam ser repetidas aqui, exceto que sua conversão foi um fato escandaloso para a época e teve grande influência na exacerbação dos ânimos religiosos, exacerbação esta que culminaria na Questão Religiosa[40].

---

35 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 52, F.J.C. Schneider a J. C. Lowrie, São João do Rio Claro, 5 de junho de 1862.
36 *Ibid.*, Vol. 2, nº 58, F. J. C. Schneider a J. C. Lowrie, São João do Rio Claro, 5 de fevereiro de 1863.
37 *Ibid.*, Vol. 2, nº 58.
38 Lessa, *Anais*, pp. 21-30; Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana*, I, pp. 25-49; Ribeiro, *O Padre Protestante, passim.*
39 Ferreira, *op. cit.*, I, p. 26.
40 Ribeiro, *O Padre Protestante*, pp. 102-103; BFMPCUSA, Vol. 2, nº 134, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, São Paulo, 22 de junho de 1864.

Padre José Manuel da Conceição (1822-1873)

O Padre José Manuel da Conceição nasceu na cidade de São Paulo, sendo filho de Manuel da Costa Santos, que era pedreiro, e de sua mulher Cândida Flora de Oliveira Mascarenhas. Depois da morte de D. Cândida, foi levado para Sorocaba, onde foi criado por um tio-avô, o Padre José Francisco de Mendonça, que foi também seu primeiro professor.

Na escola, em Sorocaba, os dois livros de leitura de Conceição foram a Constituição do Brasil e o catecismo jansenista de Montpelier. Com a idade de 17 anos começou a ler a Bíblia, que lhe causou muita perplexidade, porque achou nesta coisas que pareciam em choque com o que lhe tinha sido ensinado como católico[41] Quando terminou os estudos no Seminário de São Paulo, em 1842, foi mandado, por seu tio padre, para a vila de Ipanema na mesma província.

Em Ipanema havia uma fundição de ferro, gerenciada por Friederick von Varnhagen, pai do historiador Francisco Varnhagen. Havia 27 famílias germânicas na cidade. Morava lá também, o Dr. Theodor Johanis Langaard, médico dinamarquês. Este ensinou alemão ao jovem padre e emprestou-lhe livros alemães de história e geografia[42].

Entretanto, a pessoa que levou Conceição ao conhecimento da teologia protestante foi Henrique Laemmert, editor no Rio de Janeiro. Este fornecia-lhe literatura protestante em alemão, tendo Conceicão traduzido para o português algumas das obras que foram publicadas no Brasil[43].

Conceição foi finalmente ordenado Presbítero em 28 de junho de 1845, e mandado para Limeira, em São Paulo, onde demonstrou ser um padre muito estranho. Recusava-se a ouvir confissão e também vivia apenas da côngrua que o governo lhe pagava, recusando outros pagamentos de seus paroquianos, como era de costume, por batizados, casamentos, funerais ou qualquer outra função religiosa. Por fim, chegou a ser conhecido como um "iconoclasta", quando tendo sua igreja adquirido novas imagens sugeriu que as velhas fossem quebradas e enterradas[44].

Os Sermões de Conceição eram o que havia de mais perturbador a respeito dele. Eram plenos de citações dos autores clássicos alemães e davam uma forte impressão de estarem "cheias de heresias luteranas"[45].

Com o passar do tempo a alienação do Padre Conceição da Igreja Católica foi-se aprofundando. Finalmente, em 1863, fazendo face a uma grande campanha da oposição liderada por colegas e paroquianos ortodoxos, pediu ao bispo permissão para deixar a

---

41 Ribeiro, *O Padre Protestante*, pp. 21-28; Blake, *op. cit.*, V, p. 255.
42 *Ibid.*, pp. 44-45.
43 Ribeiro, O Padre Protestante, pp. 44-45, 75-77; José Manuel da Conceição, *Nova História Sagrada do Antigo e Novo Testamento, Dividido em 104 Capítulos, Narrando em Resumo e Por Ordem Cronológica os Sucessos Mais Notáveis de Toda a Escritura Sagrada Desde a Criação do Mundo Até a Propagação do Evangelho dos Apóstolos ; Traduzida da Língua Alemã de 100ª Edição, Publicada e Dedicada à Mocidade Brasileira Pelo Seu Patrício o Padre...* (Rio: Tip, Universal Laemmert, 1861).
44 Ribeiro, *O Padre Protestante*, pp. 81-85.
45 *Ibid.*, pp. 53-55.

batina. O novo Bispo de São Paulo, Dom Sebastião Pinto do Rego, talvez na esperança de ainda reconciliar o padre com a igreja, indeferiu o pedido de Conceição[46].

Em 4 de outubro de 1864, após ter-se encontrado com Blackford, Conceição finalmente escreveu a Dom Sebastião claramente abjurando a fé católica. O bispo não respondeu à carta. No entanto, tornou-se notório o fato de que padre havia entrado para a Igreja Presbiteriana (2 de outubro de 1864) e que estava pregando o protestantismo lado a lado com os missionários presbiterianos[47]. No dia 16 de dezembro de 1865, Conceição foi ordenado Ministro da Igreja Presbiteriana[48].

A carta de abjuração do Padre Conceição foi publicada pela *Imprensa Evangélica*, jornal recém-criado por Simonton e Blackford no Rio de Janeiro. A imprensa secular, de acordo com Simonton, ignorou completamente o evento. Entretanto, *A Cruz do Brasil*, um dos jornais ultramontanos do Rio de Janeiro, tomou conhecimento do assunto e exigiu do Governo que tomasse providências contra o proselitismo protestante[49].

O Governo não desprezou inteiramente a questão. O Ministro do Império, José Liberato Barroso, tocou no assunto da tolerância religiosa no seu relatório ao Parlamento, datado de 6 de maio de 1865. Relatou que alguns bispos tinham escrito queixando-se da "propaganda contra os dogmas da religião do Estado". O Ministro, então, afirmou vagamente que o Governo faria cumprir a lei referente ao respeito devido à religião do Estado e reprimiria quaisquer insultos, conservando-se, entretanto, dentro dos limites da liberdade e da tolerância constitucionais[50].

A posição de Barroso no Parlamento tinha sido a princípio muito conservadora em matéria de religião. Entretanto, em 1864 começara a mudar de atitude em relação à Igreja. Essa mudança foi tão radical que o jornal ultramontano *O Cruzeiro do Brasil* comentou que não podia crer que uma pessoa que tinha lutado tão valorosamente a favor dos "direitos espiscopais" e que tinha sido um dos mais fortes e veementes defensores da instrução e da moralidade do clero, pudesse tão rapidamente tomar uma posição tão diametralmente oposta[51].

Como Ministro do Império, Barroso tornou-se um ardente defensor da liberdade de culto. Em 1869, como membro do Clube Radical (liberal), fez uma conferência sobre o

46 *Ibid.*, pp. 81-87.
47 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 143, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, Rio, 8 de outubro de 1864; nº 145, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, Rio, 8 de novembro de 1864; Ribeiro, *O Padre Protestante*, pp. 110-111.
48 Um registro da ordenação do novo pastor presbiteriano foi feito pelo Dr. James McFadden Gaston, testemunha ocular do evento, no seu livro, *Hunting for a Home*, p. 27.
49 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 147, A. G. Simonton a J. C. Lowrie, Rio, 8 de dezembro de 1864.
50 José Liberato Barroso, *Relatório Apresentado à Assembléia Geral Legislativa da Terceira Sessão da Décima Segunda Legislatura Pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império...* (Rio: Tip. Nacional, 1865), p. 9. José Liberato Barroso (1830-1885) nasceu no Ceará e educou-se na Faculdade de Direito de Olinda. Era maçom, deputado pela Província do Ceará e professor de Direito na Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais. Blake, *op. cit.*, V. pp. 3-5.
51 *O Cruzeiro do Brasil*, Rio, 25 de dezembro de 1864.

assunto. Em 1873 tomou posição semelhante durante a Questão dos Bispos, como descreveremos abaixo[52].

A sentença de excomunhão lavrada por Dom Sebastião do Pinto Rego, a 29 de dezembro de 1866, foi publicada em 23 de abril de 1867 no *Correio Paulistano*. A resposta de Conceição à sentença de excomunhão começou a ser publicada no *Diário de São Paulo* em 14 de maio, e no *Correio Paulistano* em 16 de maio de 1867[53]. Subseqüentemente foi publicada em forma de opúsculo de 32 páginas no Rio de Janeiro, naquele mesmo ano[54].

Foi em 1867, conforme ver-se-á mais adiante, que os liberais fizeram um ataque geral intenso no Parlamento em prol da liberdade de culto, casamento civil e da promulgação de diversas outras medidas que atrairiam a imigração protestante em massa. O sentimento religioso estava muito exacerbado. Um deputado (cujo nome não foi registrado), na Câmara Provincial de São Paulo, exigiu que Conceição fosse condenado à morte por ter abjurado a fé, tornando-se protestante. Seus apelos, naturalmente, não foram levados em conta pelas autoridades[55].

Conceição morreu em 1873. Entre 1864 e sua morte, por algum tempo trabalhou com a *Imprensa Evangélica*, e também serviu como pastor dos portugueses calvinistas refugiados em Illinois, nos Estados Unidos. Voltou posteriormente para o interior de São Paulo para pregar aos seus parentes, velhos amigos e antigos paroquianos. Um grande místico, foi muitas vezes mal interpretado por seus colegas brasileiros e americanos que não podiam controlar suas idas e vindas. Morreu na véspera do Natal de 1873, numa pequena cidade no interior de São Paulo, depois de longa viagem, pregando ao povo do interior como um velho profeta hebreu. Estava descalço, faminto e parecia ter estado doente por muito tempo[56].

O ex-padre fora muito bem sucedido no seu trabalho de catequese entre seus antigos paroquianos. Escrevendo sobre ele, o Reverendo Manuel Pires relatou, em 1868, que havia encontrado em Pouso Alegre e Borda da Mata, em Minas Gerais, muitos indivíduos que não tinham tido a oportunidade de unirem-se formalmente à Igreja Protestante mas que tinham se convertido ao protestantismo por intermédio de Conceição desde 1865. Essas pessoas tinham se recusado, daquela data em diante, a batizar seus filhos na Igreja Católica. Como resultado, havia em ambas as cidades, um bom número de crianças não batizadas, de dois e três anos de idade, o que muito escandalizava a população católica[57].

A Igreja Católica tentou desfazer o trabalho de Conceição, mandando um frade capuchinho espanhol, chamado Firmino de Centellas (cujo nome foi abrasileirado para

---

52 José Liberato Barroso, *Conferência Radical Sobre a Liberdade de Cultos, a 4 de abril de 1869.* (Rio, s. ed., 1869); pelo mesmo autor, *O Espírito do Cristianismo: Conferência Pública no Grande Oriente Unido do Brasil.* (Rio: s. ed., 1873), citado por Blake, *op. cit.*, V. pp. 3-5.

53 McIntire, *op. cit.*, p. 131

54 José Manuel da Conceição, *A Sentença de Excomunhão ou Desautoração Fulminada Contra o Padre José Manuel da Conceição, Atualmente Ministro da Igreja Evangélica, e a Resposta do Mesmo* (Rio; H. Laemmert, 1867).

55 Burton, *op. cit.*, I, p. 406.

56 Ribeiro, *O Padre Protestante*, p. 406.

57 BFMPCUCA, Vol. 3, nº 84, E. Pires a David Irving, São Paulo, 13 de junho de 1868.

Centelhas) a fim de realizar "santas missões" nos lugares onde o ex-padre tinha estado. Em Brotas, os neo-conversos protestantes sentiram-se intimidados[58].

A intimidação dos protestantes, segundo se afirma, deu-se quando Frei Firmino chamou ao confessionário cada um dos que tinham assistido às reuniões protestantes, e também mandou que fossem feitas rezas públicas "pelo ato de sacrilégio" supostamente feito a um crucifixo, que fora dado a Blackford e a Conceição, por um dos convertidos, durante a visita acima citada. Uma turba deu mostras de grande indignação e conta-se que os recém-convertidos protestantes sentiram-se muito amendontrados[59].

No Rio de Janeiro, as autoridades da Igreja, em 1865, demonstraram muito alarma por Conceição ter-se unido à Igreja Protestante e pelo proselitismo aberto do protestantismo[60]. Uns poucos meses antes, possivelmente como resultado desse alarma, um grupo de estudantes do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, tinha começado a perturbar os cultos presbiterianos[61].

O recurso à violência do povo contra os protestantes foi obviamente causado pela frustração, por parte dos ultramontanos, pela recusa inflexível das autoridades civis de porem termos aos cultos protestantes em português. Esse sentimento, como já foi indicado acima, fora claramente expresso no jornal ultramontano *O Cruzeiro do Brasil,* na sua defesa da turba que tinha atacado o local do culto dos Congregacionais em Niterói, em novembro de 1864[62]. O conceito de que os protestantes não tinham o direito legal de pregar sua religião em português estava sempre presente nos argumentos dos ultramontanos.

Em 1866, um padre, numa pequena cidade de São Paulo, ficou tão enraivecido com a pregação de Conceição que entrou na sala tentando dissolver a reunião, "duas vezes agarrando-o pelo braço e balançando-o violentamente para fazê-lo calar-se" [63].

Noutro caso, em 1867, um padre foi ao chefe de polícia local exigindo que prendesse Conceição para impedi-lo de pregar. Aquele recusou-se a fazê-lo e em resposta insultou o clérigo dizendo-lhe que em vez disso devia prender a ele e a outros da sua igualha, "que faziam negócio da religião e viviam abertamente vidas escandalosas"[64].

No entanto, nem todas as autoridades civis agiam como esse chefe de polícia. Em 1866, em Pindamonhangaba, São Paulo, o juiz municipal, a pedido do padre local, impediu a pregação de Conceição e expulsou-o da cidade. Na cidade de Bragança Paulista houve uma ocorrência semelhante. À vista desse novo tipo de oposição, Blackford pediu o auxílio de Tavares Bastos. O deputado liberal apresentou queixa ao Presidente de São Paulo sobre esse procedimento contra os protestantes. Como resultado, o Presidente expediu uma ordem ao chefe de polícia de Bragança Paulista para que não interferisse com o culto acatólico[65].

58 *Ibid.*, nº 4, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 9 de maio de 1865.
59 *Ibid.*, nº 8, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 9 de maio de 1865.
60 *Ibid.*, nº 13, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 5 de agosto de 1865.
61 *Ibid.*, nº 2, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 29 de janeiro de 1865.
62 *O Cruzeiro do Brasil,* Rio, 20 de novembro de 1864.
63 BFMCUSA, Vol. 3, nº 33, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 22 de junho de 1866.
64 *Ibid.*, nº 52, A. L. Blackford a David Irving, São Paulo, 18 de abril de 1867.
65 *Ibid.*, sem número, A. L. Blackford a David Irving, São Paulo, 18 de abril de 1866.

Conceição foi alvo de ataques da imprensa de São Paulo por quase dois anos. Esses ataques começaram nos princípios de 1867 e duraram até o fim de 1868[66].

Observa-se, todavia, que o grande apologista de Conceição, na ocasião de sua morte, foi um colega de sacerdócio, Frei Dr. Joaquim do Monte Carmelo. Este, que era Cônego da Sé de São Paulo, escreveu anonimamente uma série de artigos n'*A Reforma*, um jornal liberal do Rio de Janeiro. Nesses artigos expôs a idéia de que Conceição tinha sido um verdadeiro cristão, sinceramente dedicado ao sacerdócio, que tinha sido perseguido pelos ultramontanos por causa de sua sinceridade e dedicação ao sacerdócio. Esses artigos foram enfeixados num livro e publicados também anonimamente[67].

A Imprensa Evangélica

A Imprensa Evangélica (1864-1889) foi fundada por Simonton e Blackford. Por muito tempo, Simonton, como acima referido, ficara impressionado com o número de artigos sobre assuntos religiosos que apareciam na imprensa do Rio.

Os artigos sobre assuntos especificamente teológicos protestantes eram geralmente escritos pelo Dr. Kalley. No entanto, outros artigos anti-católicos eram escritos por jornalistas, padres e políticos anti-clericais. Esse forte interesse, ainda que negativo, pela religião, por parte dos intelectuais e dos políticos, foi o que levou Simonton a fundar o dito jornal.

Diversos incidentes se destacam na correspondência de Simonton e Blackford como sendo os que os induziram a fundar um jornal. Um deles fora um artigo anti-católico intitulado "Os Fariseus", publicado em 1863 num dos jornais do Rio[68]. O nome do autor desse artigo não aparece na correspondência do missionário. Contudo, de acordo com os "Cadernos" de Tavares Bastos, esse artigo fora escrito por Tito Franco de Almeida, que recentemente regressara ao Rio para ser redator do *Diário Oficial*[69]. Este havia assistido a um culto da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro e informara a Blackford que estava "estudando o protestantismo". Blackford registrou que soubera que o escritor tinha sido anteriormente "um tanto zeloso da religião de seus pais", mas uma vez que sua atenção se voltara para a Bíblia "estudou-a com avidez"[70].

É interessante notar que esse artigo de Tito Franco, intitulado "Os Fariseus", refletia fortemente *Cause and Cure of Infidelity* de David Nelson, que Richard Holden publicara no *Jornal do Amazonas*, como veremos mais adiante. Tito Franco, nas palavras de

66 *Ibid.*, Nº 87, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 16 de agosto de 1867; também nº 87, H. McKee a David Irving, São Paulo, 15 de fevereiro de 1868; também nº 98, E. Pires a David Irving, São Paulo, 19 de abril de 1868.

67 "O Rev. Padre José Manuel da Conceição", *A Reforma*, Rio, 23, 24, 28 e 30 de janeiro, 5, 11, 12, 22 e 27 de fevereiro, 1º e 4 de março de 1874; (Frei Dr. Joaquim do Monte Carmelo), *O Padre Conceição e a Igreja.* (Rio: Tip. da Reforma, 1874) *passim;* Ribeiro, *O Padre Protestante*, p. 214.

68 BFMPCUSA, Vol 1, nº 135, A. G. Simonton a John Wilson, Rio, 22 de outubro de 1859.

69 "Diário do Imperador", p. 213; Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 404-406.

70 BFMPCUSA, Vol. 2, Carta nº 96, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, Rio, 9 de abril de 1863.

Blackford "afirmara sem rodeios, que os fariseus de hoje em dia eram os *padres*, os *bispos* e o *Papa*, e que a Besta do Apocalipse não era outro senão o Papa ou o papado"[71].

Outro incidente, mencionado na correspondência de Simonton, teve lugar em 1864. "Um jovem e talentoso deputado acabara de publicar um estudo sobre tolerância religiosa. Conheci-o há pouco" escreveu o missionário, "e estou me correspondendo com ele"[72].

À vista dessas publicações, continuou Simonton, ficara impressionado de ver "tantos estadistas brasileiros pensando e escrevendo sobre assuntos religiosos". Por essa razão sentiu "a grande necessidade de publicar muito mais" do que tinha publicado, "pois, por esse modo podemos pregar a uma classe que hesita em vir às nossas pequenas reuniões de pregação pública"[73].

O jovem deputado cujo nome não foi mencionado por Simonton era provavelmente o amigo de Fletcher, Pedro Luiz Pereira de Souza. Como já foi mencionado neste estudo, em 1864 Pedro Luiz havia atacado os jesuítas violentamente num discurso na Câmara dos Deputados, discurso este que fora imediatamente respondido pelo Bispo Dom Antônio de Macedo Costa, do Pará[74].

Outro elemento que encorajou Simonton a fundar o jornal foi a aquisição, pela Igreja Presbiteriana, de dois escritores talentoso: o já mencionado Padre Manuel da Conceição e Antônio José dos Santos Neves. Esses dois, como será ventilado num capítulo adiante, logo foram seguidos pelo futuro novelista, gramático e jornalista, Júlio Cesar Ribeiro Vaughan e por um dos co-fundadores do Partido Republicano, Dr. Miguel Vieira Ferreira. O primeiro número de *A Imprensa Evangélica* foi publicado em 5 de novembro de 1864.

A fundação do jornal protestante não passou despercebida. O jornal ultramontano do Rio de Janeiro, *O Cruzeiro do Brasil*, em 6 de novembro noticiou que um periódico protestante aparecera na Corte. Pediu ao Vigário Capitular do Rio de Janeiro que investigasse o fato, e que tomasse todas as medidas necessárias como Chefe do Bispado[75].

Uma semana mais tarde, já tendo as autoridades eclesiásticas sido informadas de que o governo não impediria a publicação protestante, *O Cruzeiro* saiu com um editorial muito forte sobre o assunto. Ponderou que os protestantes estavam "inoculando a população com o veneno mais corrupto", por meio de suas reuniões dominicais e de "Bíblias falsas" e agora "estavam usando um jornal, o mais poderoso dos meios para espalhar seu crime". Era "incrível que isto acontecesse numa nação católica", comentou o editorialista de *O Cruzeiro*[76].

Em janeiro de 1865, este jornal publicou outro longo editorial, descrevendo como os ultramontanos tinham reagido à propaganda protestante, criando uma série de jornais por

---

71 *Ibid*
72 BFMPCUSA, Vol. 2, Carta nº 140, A. G. Simonton a J. C. Lowrie, Rio, 7 de setembro de 1864.
73 *Ibid.*
74 "Sr. Deputado Pedro Luiz", *A Estrela do Norte*, Belém, 4 de abril, 17 de abril, 1º e 8 de maio de 1864; também na mesma publicação sob o título de "Crônica Religiosa", 4 e 24 de abril e 11 de novembro de 1864.
75 *O Cruzeiro do Brasil*, Rio, 4 de novembro de 1864.
76 *Ibid.*, Rio, 13 de novembro de 1864.

todo o país para combater a heresia. Fez uma saudação a todas as publicações católicas, tais como as recém-fundadas *A Esperança* e *Oito de Dezembro*, de Pernambuco, *A Estrela do Norte*, do Pará, *A Fé*, do Maranhão, *O Brasil*, da Bahia, *A Cruz* do Rio de Janeiro e *A Estrela do Sul*, de Porto Alegre[77].

Poucos dias mais tarde, *O Cruzeiro* anunciou a cruzada, contra a Bíblia, que estava sendo organizada pelo Dom Joaquim Francisco de Faria, Vigário Capitular de Olinda. Parecia também muito animado pela *Folhinha Católica*, que fora fundada em Pernambuco pelo Dr. Manuel da Costa Honorato, em oposição à *Folhinha Laemmert* que era "protestante" e na qual, explicava o articulista, "as maiores impropriedades e insultos são assacados contra o clero e as ordens religiosas"[78].

Apesar da reação dos ultramontanos, *A Imprensa Evangélica* era bem recebida nos círculos liberais, e era lida também por diversos padres católicos que a assinavam. Entre esses havia um que dizia ser filho do Padre Antônio Diogo Feijó[79].

O jornal protestante era também assinado por diversas pessoas de alta posição, entre as quais se achava Antônio Francisco de Paula e Souza, Ministro da Agricultura[80]. Sabe-se também que a genitora do líder maçônico e jornalista, Saldanha Marinho, era leitora ávida de *A Imprensa Evangélica*[81].

Este jornal durou 25 anos. Era especialmente dedicado a assuntos religiosos, publicando sermões, poesias e notícias de acontecimentos religiosos de todo o mundo. Tinha também uma sessão de notícias que lidava com assuntos não religiosos e não estava isento de tecer comentários sobre questões políticas que pudessem afetar a liberdade de culto, os direitos civis dos acatólicos e a imigração dos protestantes.

O jornal protestante seguia a norma de não publicar o nome dos contribuintes. Por causa dessa norma estabelecida, é bem estranho encontrarem-se nele contribuições assinadas por Tavares Bastos, José Eloi Ottoni, Dr. Miguel Vieira Ferreira e Carl von Koseritz[82].

É curisoso observar que *A Imprensa Evangélica* também desviou-se de suas normas para louvar três republicanos: 1) Senador Teófilo Ottoni, por ocasião de seu falecimento em 1869, a quem chamou de "o precursor histórico do destino da nação"; 2) "Ganganelli" (Saldanha Marinho) a quem chamou "um benfeitor da Pátria", na ocasião da publicação do primeiro volume de sua obra, intitulada *A Igreja e o Estado;* e 3) Dr. Miguel Vieira Ferreira e seus companheiros republicanos das "Escolas do Povo"[83].

Os homens que, provavelmente, eram mais responsáveis por essa politização d'*A Imprensa Evangélica* eram os redatores brasileiros, Padre José Manuel da Conceição, A. J. dos Santos Neves, Júlio César Ribeiro Vaughan e o Dr. Miguel Vieira Ferreira.

Em virtude da importância desses três últimos nos cenários jornalístico, político e

77 *Ibid.*, 1º de janeiro de 1865.
78 *Ibid.*, 15 de janeiro de 1865.
79 BFMPCUSA, Vol. 3, nº A. G. Simonton a David Irving, Rio, 8 de agosto de 1865.
80 *Ibid.*, Vol. 3, nº 24, A. G. Simonton a David Irving, Rio 7 de fevereiro de 1866.
81 Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana*, I. p. 36; também BFMPCUSA, Vol. 3, nº 13, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 3 de agosto de 1865.
82 *A Imprensa Evangélica*, Rio, março de 1867; 2 de outubro de 1869; 15 de fevereiro, 1º de março, 19 de abril e 17 de maio de 1873.
83 *Ibid.*, 6 de novembro de 1869; 16 de dezembro de 1873; e 3 de janeiro de 1874.

→ LIBERDADE DE IMPRENSA, CONDENADA PELA IGREJA NA ENCÍCLICA "MIRARI VOS", EM 1832

literário daquele período do império, seria de algum valor discutir suas carreiras e seus envolvimentos com o protestantismo militante da época.

Antônio José dos Santos Neves (1827-1874)

Antônio José dos Santos Neves nasceu em Salvador, Bahia, porém não se sabe onde se educou[84]. Sabe-se que, na época em que se filiou à Igreja Presbiteriana, era taquígrafo do Senado e funcionário do Ministério da Guerra. Blackford descreveu-o como "um homem de muito talento ou mesmo até de gênio", que passara a vida "como escritor literário, redator de jornal e em atividades afins"[85].

Santos Neves filiou-se à Igreja Presbiteriana em 1863. Como membro do Partido Liberal, tentou iniciar um jornal liberal, chamado *O Locomotivo Intelectual*, nome que pode indicar qual fora sua primeira atração pelo protestantismo, que provavelmente considerava como uma fonte de "progresso"[86]. Esse jornal liberal faliu com poucos números publicados. Depois disso continuou a escrever artigos ocasionais, "expondo audazmente abusos e corrupções políticas e exigindo reformas"[87].

Poeta, Santos Neves deixou dois volumes de poesias. O primeiro, intitulado *Louros e Espinhos*, era uma obra de 52 páginas de versos patrióticos e religiosos sobre a guerra do Paraguai, que também continham um apelo ao Imperador para que concedesse completa liberdade de culto ao país[88]. No fim da guerra, em 1870, publicou seu segundo livro de poemas intitulado *Homenagem aos Heróis Brasileiros*[89].

Apesar de ser um dos menores poetas brasileiros do século XIX, Santos Neves, não obstante, é poeta cuja obra é freqüentemente lembrada por certos grupos no Brasil. Foi autor de uma doxologia e de diversos outros hinos muito populares, adotados pelas igrejas protestantes brasileiras[90]. Tornou-se maçom mais ou menos de 1868, pela influência de outro presbiteriano chamado Possidônio M. de Mendonça, que será mencionado outra vez neste estudo[91].

No início da Questão Religiosa, em 1872, quando os jornais católicos e maçônicos se empenharam numa campanha de insultos mútuos, Santos Neves publicou dois poemas em *O Pelicano*, um jornal notoriamente maçônico do Rio de Janeiro. O primeiro trabalho foi um soneto "Oferecido e Dedicado à Maçonaria, em Saudação ao 51º Aniversário da Independência do Brasil. . ." Nesse poema, clama pela completa abolição da escrava-

84 Blake, *op. cit.*, I, p. 125.
85 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 100, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, Rio, 8 de maio de 1863.
86 *Ibid.*, nº 96, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, Rio, 9 de abril de 1863.
87 *Ibid.*, nº 100.
88 A. J. Santos Neves, *Louros e Espinhos.* (Rio: Tip. Popular de Azevedo Leite, 1867). *passim.*
89 A. J. dos Santos Neves, *Homenagem aos Heróis Brasileiros na Guerra Contra o Governo do Paraguai Sob o Comando em Chefe dos Marechais do Exército, Sua Alteza Real o Senhor Conde D'Eu e o Duque de Caxias. Oferecido a Sua Majestade Imperial o Senhor Dom Pedro II.* (Rio, s. ed., 1870).
90 *Salmos e Hinos. Nova Edição com 608 Hinos.* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1949), pp. 209, 211, 221, 222, 231, 254, 256, 278-279, 302 e 304.
91 Rocha, *Lembranças do Passado*, Vol. 2, pp. 73-74.

tura[92]. O segundo trabalho era um poema extenso intitulado simplesmente "Bíblia"[93].

Como funcionário do Senado, Santos Neves manteve-se em contato com os liberais que lutavam pela liberdade de culto e pelo casamento civil. Faleceu a 25 de março de 1874[94].

Se o poeta Santos Neves era uma figura de menor importância na cena literária daquele período, o mesmo não pode ser dito do novelista Júlio Ribeiro.

Júlio César Ribeiro Vaughan (1845-1890)

Júlio César Ribeiro Vaughan era filho de George Washington Vaughan e Maria Francisca Ribeiro Vaughan. Nasceu em Sabará, Minas Gerais, em 1845. Seu pai era um americano que tinha vindo de Richmond, na Virginia, para o Brasil em 1841[95], e casara com uma brasileira.

George Washington Vaughan, trabalhou no Brasil em diversos ofícios, inclusive o de palhaço de circo. Por razão ignorada abandonou a mulher e o filho e voltou para os Estados Unidos. O filho, ao chegar à maioridade, retirou o nome Vaughan e ao tornar-se escritor assinava com o nome de Júlio Ribeiro[96].

Júlio Ribeiro converteu-se ao protestantismo por intermédio de Schneider. Ao menos, assim se presume de uma carta que escreveu àquele missionário, em 1869, na qual dirigiu-se a ele como "meu pai em Jesus Cristo"[97]. É notório que Ribeiro estudou na Escola Militar do Rio de Janeiro, porém não chegou a diplomar-se. O que não é geralmente conhecido é que também freqüentou o Seminário Episcopal de Mariana, em Minas Gerais, que também abandonou antes de terminar[98].

Na época em que Ribeiro filiou-se à Igreja Presbiteriana, em São Paulo (17 de abril de 1870), tinha estado lecionando em Taubaté, Minas Gerais, como professor particular de latim, francês e italiano. Num pequeno bilhete autobiográfico, escrito em inglês, descreveu sua conversão como se segue:

> . . . Levantei-me contra o Islamismo da Igreja Romana, tornei-me deísta e depois molercalista (*sic*); até depravei minha alma lendo os antigos filósofos gregos; gostava de Thomas Volney, Voltaire, Byron e Renan; numa palavra – estavaaperdido. Cristo procurou-me, deu-me fé e disse-me: esté é meu filho. . .[99]

---

92 *O Pelicano*, Rio, 11 de setembro de 1872. Convém observar que havia outro *O Pelicano*, maçônico, em Belém do Pará.
93 *Ibid.*, Rio, 18 de setembro de 1872.
94 *A Imprensa Evangélica*, Rio, 4 de janeiro de 1873 e 4 de abril de 1874.
95 *Ministério da Justiça e Negócios Interiores, Arquivo Nacional, Registro de Estrangeiros 1840-1842.* (Rio, Imprensa Nacional, 1964), p. 149.
96 BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 77, C. W. Chamberlaine e David Irving, São Paulo, 19 de abril de 1877. Doravante citada como Carta n.º 77.
97 Júlio Cesar Ribeiro a F. J. C. Schneider, Fazenda da Caieira em Taubaté, 11 de dezembro de 1869, citado por Lessa, *Anais*, pp. 30-31.
98 BFMPCUSA, Vol. 4, Carta n.º 77.
99 *Ibid.*

O protestantismo de Ribeiro durou cerca de dez anos. Durante esse período, ensinou por algum tempo na Escola Americana de São Paulo e, em seguida, mudou-se para Campinas, onde escreveu seu primeiro romance *Padre Belchior de Pontes.* O principal personagem dessa obra, até certo ponto, baseia-se na vida e nos feitos do Padre José Manuel da Conceição[100]. Traduziu o primeiro volume da *História da Reforma* de D'Aubigné e escreveu e traduziu diversos hinos[101].

O jovem professor, que tinha então 25 anos, começou a escrever para *A Imprensa Evangélica* em 1870. Sua primeira contribuição foi de natureza polêmica – uma réplica a alguns artigos que tinham sido "publicados no órgão ultramontano" (provavelmente *O Apóstolo*) do Rio de Janeiro[102]. Ribeiro nunca se tornou ministro presbiteriano como seu biógrafo Silveira Bueno afirma. Entretanto, acompanhou Chamberlaine em diversas viagens evangelísticas e serviu como pregador leigo em diversas ocasiões[103].

A segunda grande crise religiosa de Ribeiro, depois de deixar o Seminário Católico, deu-se quando morreu-lhe o filho. Sentiu que Deus o havia defraudado, roubando-lhe a criança. Depois disto teve uma desavença com Chamberlaine e com outros missionários e abandonou o protestantismo.

Era conhecido como homem de temperamento violento. Tornou-se livre pensador, positivista, e mais tarde, segundo se assevera, ateu. Foi conhecido também como um abolicionista entusiástico[104].

Em 1888, publicou sua obra mais conhecida e mais notória, *A Carne.* Foi dedicada a Emílio Zola, a quem considerava seu mestre, e a cinco amigos brasileiros, entre os quais estava Luiz de Matos, o fundador do sistema espiritualista chamado Racionalismo Cristão[105]. Esse trabalho, considerado altamente pornográfico pelos críticos literários do século XIX e do início do século XX, fora de certo modo, uma reviravolta e uma rejeição de tudo que Ribeiro aprendera na Igreja Cristã (tanto católica como protestante).

Sem dúvida, Júlio Ribeiro era uma pessoa desequilibrada, como talvez também o foi o último da acima citada relação dos redatores d'*A Imprensa Evangélica*, o Dr. Miguel Vieira Ferreira.

Dr. Miguel Vieira Ferreira (1837-1895)

Dr. Miguel Vieira Ferreira era filho do Tenente-Coronel Fernando Luiz Ferreira (1803-1877) e D. Luiza Vieira da Silva Ferreira. Nasceu em São Luiz do Maranhão, em 1837. Estudou na Escola Central do Rio de Janeiro, onde se formou em física e matemática. Começou a fazer carreira no exército, tendo servido no Corpo de Engenharia, no laboratório astronômico no Rio de Janeiro, com Benjamin Constant Botelho de Maga-

100 Júlio Ribeiro, *Padre Belchior de Pontes* (Rio: Edição de Ouro, 1966)
101 Lessa, *Anais*, p. 82.
102 BFMPCUSA, Vol. 4, nº 82, F. J. C. Schneider a David Irving, 25 de maio de 1870.
103 Lessa, *Anais*, p. 82.
104 Gueiros, *Projeções*, p. 337; Lessa, *Anais*, p. 82.
105 Ribeiro, *A Carne*, página de dedicatória

lhães. Miguel foi também membro da comissão que demarcou os limites entre o Brasil e o Peru. Posteriormente deixou o exército, tendo recebido uma patente honorária de Coronel.

Vieira Ferreira começou a escrever ainda jovem. Seu primeiro livro, publicado quando tinha vinte e cinco anos, foi uma coleção de ensaios sobre filosofia. Juntou-se ao pai e aos irmãos Luiz e Joaquim em 1861, na publicação de uma revista de curta duração, chamada *Lavoura do Maranhão.* Entre 1867 e 1868, também escreveu artigos para *O Artista,* do Maranhão, "jornal dedicado à indústria e especialmente às artes". Em 1868, foi também um dos redatores do jornal *Liberal* da mesma província[106].

Em 1870, de acordo com George C. A. Boehrer, Miguel Vieira Ferreira e o irmão Luiz visitaram, no Rio de Janeiro, os jornalistas liberais radicais Francisco Rangel Pestana e Henrique Limpo de Abreu, redatores do *Correio Nacional.* Os dois Ferreiras sugeriram aos jornalistas a fundação de um clube e jornal republicanos[107].

Não se sabe desde quando os dois irmãos nutriam idéias republicanas. Sabe-se que Luiz Vieira Ferreira (1835-1908), dois anos mais velho do que Miguel, tinha estudado na França[108]. Obteve também diploma de física e matemática na Escola Central do Rio de Janeiro. Sabe-se também que serviu como oficial do exército na Guerra do Paraguai[109].

A primeira reunião do clube proposto, realizada em 3 de novembro de 1870, veio a ser dominada pelos republicanos que, encabeçados por Joaquim Saldanha Marinho, pediram que se formasse um Partido Republicano. Evidentemente, algumas pessoas presentes à reunião, tais como Quintino Bocayuva, tinham pensado que a idéia era formar um Clube Liberal Radical que expusesse idéias mais avançadas do que as dos Liberais do "Clube da Reforma" que era dominado por monarquistas liberais como Nabuco de Araújo e Zacarias de Góis e Vasconcelos[110]. Cumpre registrar que, posteriormente, um "Clube Radical" foi formado por liberais mais "avançados".

Muitos destes liberais, mais tarde, tornaram-se republicanos. As duas organizações, extremistas para a época, tinham métodos idênticos de propagar suas idéias. O Clube Radical organizava conferências públicas e os republicanos fundaram as chamadas "Escolas Populares"[111].

Ambas as citadas organizações seguiam, de certo modo, o modelo estabelecido pela Grande Loja Maçônica, radical, do Vale dos Beneditos, que desde 1869 dirigia uma energética campanha educacional. Os missionários americanos observaram que os maçons estavam abrindo escolas pelo país todo, até em pequenas cidades provincianas[112]. Havia

106 Blake, *op. cit.*, VI, pp. 296-297.
107 George C. A. Boehrer, *Da Monarquia à República. História do Partido Republicano no Brasil. (1870-1889). (Rio: Ministério da Educação, n. ed.) p. 31.*
108 Dr. Miguel Ferreira, *Reflexão Acerca do Progresso Material da Província* do Maranhão Pelo... (Maranhão: Tip. Frias, 1866), p. 3 e 69-86.
109 Luiz Vieira Ferreira, *Passagem do Rio Paraná. A Comissão de Engenheiros do Primeiro Corpo do Exército em Operações na Campanha do Paraguai. Apontamentos da Campanha...* (Rio: n. ed., 1890), citado por Blake, *op. cit.*, V. p. 481.
110 Boehrer, *op. cit.*, p. 47; *O Mundo Novo,* New York, 23 de fevereiro de 1874.
111 *Ibid.*
112 BFMPCUSA, Vol. 4, nº 27, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 24 de julho de 1869.

um sentimento, entre os maçons de que eles tinham de impulsionar o país até o portal do "progresso", quer a nação quisesse, quer não. Para muitos desses radicais "progresso" significava maior número de escolas e republicanismo.

Um Manifesto Republicano foi redigido e assinado, em 3 de dezembro de 1870, pelos membros fundadores do "Clube Republicano" entre os quais se encontravam os irmãos Vieira Ferreira. Convém observar que entre os signatários do mesmo, havia cinco nomes notoriamente relacionados com as "causas protestantes": Joaquim Saldanha Marinho, Cristiano Benedito Ottoni, Francisco Rangel Pestana, Quintino Bocayuva e Francisco Leite Bittencourt Sampaio[113].

O clube criou um jornal denominado *A República.* Nomeou também um conselho de cinco para redigir o mesmo, entre os quais estavam Miguel Vieira Ferreira e Rangel Pestana. Este recusou a nomeação porque ia mudar-se para Campinas. Em Campinas, Rangel Pestana seria, em 1871, um dos fundadores da Escola Internacional, de orientação protestante, e um dos seus primeiros mestres, como será estudado abaixo.

A reconversão de Miguel Vieira Ferreira ao cristianismo, que tinha rejeitado na juventude, não se deu até 1873. Até então, como Blackford o descreveu, era um "infiel confesso e ensinava suas idéias audaciosamente em conferências noturnas, na escola que dirigia". Blackford mais adiante afirma que o Ten.-Cel. Ferreira e o filho Miguel assistiram pela primeira vez a uma reunião protestante em "maio ou junho de 1873"[114].

Cumpre observar que Miguel, naquela época, andava profundamente envolvido na questão dos bispos de Olinda e do Pará. Em 10 de junho de 1873, escrevera um longo artigo, publicado em três partes pelo jornal liberal *Reforma.* Indicava, neste artigo, grande preocupação a respeito da questão em Pernambuco, pois sentia que aquela província estava à beira de uma guerra civil. Temia, ou sabia que os republicanos pernambucanos planejavam criar uma República e, uma vez mais, ver-se-iam "irmãos derramando o sangue de irmãos por causa de uma chamada religião cristã, a religião do Cristo, que sempre pregara paz e amor ao próximo".

Uma revolução republicana naquele momento, avisou Vieira Ferreira, seria um erro, visto como nenhuma república resultaria disso e o poder da "Cúria Romana" não seria destruído. Por outro lado, continuou o escritor, o governo teria uma desculpa para cortar a cabeça de pessoas "cujo único crime era amar o Brasil, mas que tinham sido levadas ao desespero pela opressão (eclesiástica)". Disse repetidamente que uma revolução seria um erro que traria resultados exatamente contrários aos desejados, um erro gravíssimo de "lesa patriotismo"[115].

Miguel Vieira Ferreira, alienado do cristianismo por causa de sua rejeição ao catolicismo, tinha evidentemente começado a procurar outra resposta para seus problemas

---

113 Ibid.; Miguel Vieira Ferreira, *Manifesto Republicano de 1870, Seguido de Alguns Apontamentos.* (Capital Federal, Rio de Janeiro: n. ed., 1889), *passim.*

114 "God's Power Upon the Soul" *The Foreign Missionary,* New York, julho de 1874. Esta era uma carta de A. L. Blackford para a revista, datada do Rio de Janeiro, 24 de abril de 1874, descrevendo a conversão de Vieira Ferreira.

115 Dr. Miguel Vieira Ferreira, "A Questão Religiosa", *A Reforma,* Rio, 18, 19 e 20 de junho de 1873.

religiosos. Estudara o Kardecismo, e sua visita à Igreja Presbiteriana, em maio de 1873, fora claramente parte de sua busca religiosa. Blackford deu-lhe todos os livros que pôde achar em espanhol e português "sobre a evidência do Cristianismo". Daí em diante, escreveu Blackford, pai, filho e outros membros da família tornaram-se freqüentadores assíduos da Igreja Presbiteriana e as crianças assistiam à Escola Dominical[116].

Miguel, entretanto, continuou a estudar o espiritsmo e, finalmente, em fevereiro de 1874 decidiu experimentar uma sessão espírita dele mesmo. A 22 do mesmo mês, compareceu à Igreja Presbiteriana, onde entrou em transe espírita durante os serviços religiosos, depois do que disse estar convencido de que a Bíblia era "a palavra de Deus inspirada e verdadeira, e que Cristo era o Divino Salvador". Também deu a entender que desejava filiar-se à igreja. Entretanto, por diversos dias depois disso "parecia inteiramente persuadido de que tinha visões e recebia instruções divinas ou espiritualísticas e comunicações proféticas"[117]. Após diversas semanas de luta, Blackford convenceu Vieira Ferreira a abandonar o seu misticismo.

Como o Professor Leonard demonstrou, os missionários americanos não estavam de forma alguma preparados para compreender o misticismo e os místicos que se converteram ao protestantismo no Brasil, tais como Miguel Vieira Ferreira e o Padre Manuel da Conceição[118]. Seja como for, a 14 de setembro de 1874, o Dr. Miguel Vieira Ferreira era eleito presbítero da Igreja Presbiteriana. Entretanto, em 1879, como tinha voltado ao seu misticismo, foi suspenso de sua posição. Em 11 de novembro de 1880, foi eliminado da comunhão da Igreja Presbiteriana por sustentar que estava recebendo mensagens de Deus e que "Deus queria falar aos homens *viva voce*"[119].

O místico eliminado da comunhão tinha um grande número de seguidores entre os membros da igreja, que o acompanharam e, a 11 de setembro de 1879, fundaram a Igreja Evangélica Brasileira. Tanto Miguel como Luiz continuaram ativos politicamente dentro do Partido Republicano. Envolveram-se especialmente na campanha abolicionista levada a efeito pelos republicanos. O plano de abolição de Miguel envolvia a formação de sociedades filantrópicas, que comprariam os escravos e lhes dariam alforria[120].

Outros membros da família Vieira Ferreira que se filiaram à Igreja Presbiteriana ou à Igreja Evangélica Brasileira foram os pais de Miguel, a irmã Rita Vieira Ferreira Pinto (que se filiou à Igreja Presbiteriana no mesmo dia que ele), Tenente Joaquim Vieira Ferreira (sobrinho) e Israel Vieira Ferreira (filho de Miguel), que veio a ser o terceiro pastor da Igreja Evangélica Brasileira[121]. Outros membros da família, tais como três irmãs do Deputado Joaquim Gomes de Sousa (Sousinha), que eram primos dos Vieiras Ferreiras, cujos nomes estão mencionados abaixo, também filiaram-se à Igreja Presbiteriana.

---

116 "God's Power Upon the Soul", 74.
117 *Ibid.*
118 Émile-Guillaume Leonard, *L'illuminisme dans un Protestantisme de Constituition recent, passim.*
119 Lessa, *Anais*, p. 162.
120 Boehrer, *op. cit.*, p. 265.
121 Carta de Hélio Motta ao autor, datada do Rio, 26 de outubro de 1971.

Por último, é preciso lembrar que o Capitão Luiz Vieira Ferreira, irmão mais velho de Miguel, uniu-se à Igreja Evangélica Brasileira e sucedeu Miguel como ministro daquela Igreja. Luiz é o "Vieira", autor de diversos hinos religiosos que aparecem nos hinários das diversas igrejas protestantes brasileiras (*Salmos e Hinos, Hinos e Cânticos, Harpa Cristã, Cantor Cristão,* etc.).[122]

O interesse e, por último, o envolvimento dos Vieiras Ferreiras com o protestantismo, de certo modo, não foi uma ocorrência isolada. Pertenciam a um grande clã da província do Maranhão que estava fortemente envolvido com as causas protestantes, mesmo que muitos deles nunca tivessem se filiado à igreja protestante.

Os Maranhenses

Esses maranhenses eram: Deputado Joaquim Gomes de Sousa (Sousinha), Senador Luiz Antônio Vieira da Silva e Sousa (Visconde Vieira da Silva), Deputado Francisco de Paula Belfort Duarte, assim como o Dr. Miguel Vieira Ferreira, e seu irmão Luiz Vieira Ferreira, mencionados acima. Além dos Vieiras Ferreiras, três irmãs de Sousinha mais tarde filiaram-se à Igreja Presbiteriana e participaram ativamente nos trabalhos daquela igreja no Maranhão. Maria da Glória (que casou com o primo, Dr. Miguel Vieira Ferreira), Maria Bárbara (que casou com o primo Francisco de Paula Belfort Duarte), e Clementina Shalders (a genitora do Dr. Carlos Gomes de Sousa Shalders, que foi diretor da Escola Politécnica de São Paulo)[123]. Em virtude da importância política do clã, e do seu envolvimento com a Questão Religiosa, alguns dos políticos mencionados acima deveriam ser destacados e estudados separadamente, tais como "Sousinha", Belfort Duarte e outros.

Deputado Joaquim Gomes de Sousa (1829-1864)

Joaquim Gomes de Sousa, o "Sousinha", de acordo com seu antigo biógrafo, Joaquim Manuel de Macedo, fora uma criança precoce. Nasceu no Maranhão, filho do Major Inácio José de Sousa e D. Antônia Brito Gomes de Sousa. Em 1841, com 12 anos de idade, entrou na Escola de Direito de Olinda. No entanto, com a morte do irmão mais velho, que era seu companheiro, voltou para o Maranhão sem ter terminado os estudos. Em 1843, entrou na Escola Militar do Rio de Janeiro, onde estudou durante um ano.

No ano seguinte, matriculou-se na Escola de Medicina, no Rio de Janeiro, onde por três anos passou em todas as matérias *optime cum laude.* Em 1847, requereu permissão para fazer os exames na Escola Militar, a qual não freqüentara.

Assim, com 19 anos, fez exame de todas as matérias de engenharia na Escola Militar, sendo-lhe concedido o grau de "Bacharel de Ciências Físicas e Matemática", em junho de 1848. Quatro meses depois defendeu tese para o doutorado na mesma escola, onde recebeu o grau de doutor e a posição de professor substituto de matemática.

---

122 *Ibid.*; também *Salmos e Hinos,* pp. 316-317.
123 Lessa, *Anais,* pp. 160-162.

Em 1854, Sousinha foi para a Europa, por onde viajou, e estudou na Inglaterra, na França e na Alemanha. Em Paris, freqüentou a clínica do *Hotel de Dieu.* Posteriormente, fez exames na Faculdade de Medicina de Paris, defendeu tese e colou grau de doutor em medicina, especializando-se em ginecologia.

Na Inglaterra, visitou a casa de um ministro protestante inglês, um certo Reverendo Hamber ou Hambler (cujo primeiro nome não foi registrado). Nesse lar, como mais tarde confessou, ficou encantado com a atmosfera semelhante àquela descrita na novela de Oliver Goldsmith *O Vigário de Wakefield.* Casou com Rose Edith, de 18 anos, filha do vigário Hamber. Em 1857, regressou apressadamente ao Brasil ao receber a notícia de que tinha sido eleito deputado do Parlamento Imperial. Foi membro do Parlamento de 1857 a 1863.

Em 1863, Sousinha adoeceu seriamente e voltou para a Inglaterra a fim de tratar-se. Foi recebido nas docas de Southampton pelo sogro. Morreu em 1º de junho de 1863, em alguma parte da Inglaterra, na casa do Reverendo Hamber. Rose Edith falecera em 1860, supõe-se que de parto. Não se sabe se Sousinha filiou-se ou não à Igreja Anglicana nos seus últimos dias[124].

Na Câmara dos Deputados, Sousinha consistentemente tomou posição anti-clerical e debateu-se pelo casamento civil. Seu casamento na Inglaterra com Rose Edith Hamber, num ponto de vista estritamente legal, não era um casamento válido no Brasil, porque não era válido aos olhos da Igreja Católica. Havia duas razões para isto: 1) era um casamento misto *(cultos disparitas)* sem o consentimento da Igreja; 2) fora realizado fora da paróquia e diocese de sua residência sem o consentimento das autoridades eclesiásticas.

A posição que Sousinha tomou na Câmara a favor da imigração, liberdade de culto e casamento civil, deve ser julgada à luz não só de seu liberalismo, como também de sua vida pessoal.

Deputado Francisco de Paula Belfort Duarte

Já a atuação de Francisco de Paula Belfort Duarte foi mais marcante do que a de Sousinha. Filho do Juiz Viriato Bandeira Duarte, nasceu no Maranhão e educou-se na escola de Direito de São Paulo. Duas vezes representou sua província natal na Câmara dos Deputados (1867-1868) e (1878-1881)[125].

Em 1867, como novato no Parlamento, Belfort Duarte fez a acima mencionada interpelação ao Ministro do Império sobre a confiscação das Bíblias de Torquato Cardoso, *colportor* da B&FBS em Aracaju, Sergipe. Cardoso também fora ameaçado de cadeia, pelo Chefe de Polícia, Dr. Antero de Assis. Presume-se que a interpelação visava a José Joaquim Fernandes Torres, Ministro do Império. Todavia, visto como Martin Francisco Ribeiro de Andrade, Ministro da Justiça, encontrava-se também presente, ambos tomaram

124 Joaquim Manuel de Macedo, *Ano Biográfico Brasileiro.* (3 vols.; Rio: Tip. e Litografia do Imperial Instituto Artístico, 1876). III, pp. 241-243; Lessa, *Anais,* pp. 160-162; Blake, *op. cit.,* IV, pp. 142-144.
125 Blake, *op. cit.,* III, p. 68; também Lessa, *Anais,* p. 278.

parte no debate. Belfort Duarte foi secundado por Tavares Bastos e Cristiano Ottoni[126].

O deputado Maranhense, como foi anteriormente mencionado, fora informado do incidente de Sergipe, por Richard Holden, agente da B&FBS no Brasil[127]. O deputado não somente exigiu liberdade para Cardoso vender suas Bíblias, como também envolveu-se numa discussão sobre se as Bíblias protestantes eram ou não "falsas".

Os argumentos de Belfort Duarte, na Câmara, em defesa das Bíblias protestantes, foram obviamente tirados do panfleto de Ricahrd Holden, *As Acusações Contra os Protestantes na Pastoral do Arcebispo da Bahia,* publicado na Bahia em 1863, e que será comentado mais adiante. Em sua resposta, o Ministro da Justiça Ribeiro de Andrade argumentou que, visto como o Arcebispo da Bahia já tinha afirmado que as Bíblias eram "falsas", a questão a decidir-se era se a "falsificação" era apenas a falsificação de livros religiosos, e se isto seria ou não um ataque à religião do Estado[128].

O nôvel deputado foi afinal declarado fora de ordem e teve que sustar sua interpelação. A questão das Bíblias confiscadas em Aracaju, ponderou o Ministro da Justiça, estava pendente do Conselho do Império e, a seu tempo, seria resolvida[129]. A decisão do Conselho foi favorável ao *colportor* da B&FBS[130].

Esta atuação de Belfort na Câmara atraiu sobre si um ataque do jornal ultramontano *O Apóstolo.* Para essa folha o deputado maranhense era um moço que tinha querido brilhar mas não tinha ocasião nem assunto. Por essa razão, continuou *O Apóstolo,* lançar-se "no *mare-magnum* de divagações de novidades religiosas", esperando desse modo agradar "a certo grupo que tem pretensões ao domínio do Brasil".

O maranhense, continuou *O Apóstolo,* era apenas mais um jovem entre tantos outros, "ávidos de glória e posição", que tinha sido desencaminhado num "certo salão da Praça do Comércio (e em) certa casa da Rua do Rosário"[131].

Belfort Duarte posteriormente uniu-se ao Partido Republicano e tomou parte na derrocada da Monarquia. Foi um dos membros do governo provisório da República. Sua esposa, D. Maria Bárbara, irmã do Sousinha, filiou-se à Igreja Presbiteriana no Maranhão, em 1885[132].

Dentre os políticos maranhenses que defendiam causas acatólicas, destaca-se o Senador Vieira da Silva

Senador Luiz Antônio Vieira da Silva (1828-1889)

Luiz Antônio Vieira da Silva, Visconde Vieira da Silva, nasceu em Fortaleza, Ceará, ao tempo em que seu pai, o Senador Joaquim Vieira da Silva e Sousa, ocupou o cargo de

---

126 *Anais da Câmara,* 30 de julho de 1867.
127 Rocha, *Lembranças do Passado,* I, p. 259.
128 *Ibid.*
129 *Anais da Câmara,* 30 de julho de 1867.
130 "Justiça – Aviso de 4 de maio de 1868", *Decisões do Governo,* 1868, pp. 126-127.
131 *O Apóstolo,* Rio, 18 de agosto de 1867.
132 Lessa, *Anais,* pp. 178-179; Léonard, *O Protestantismo Brasileiro,* pp. 97-98

juiz naquela cidade. Fez os estudos preparatórios no Maranhão. Foi redator de uma revista literária estudantil chamada *Jornal de Informação e Recreio*. Estudou também na Alemanha, na Universidade de Heidelberg, onde obteve o doutorado em Direito (data ignorada).

Durante sua longa carreira pública, Vieira da Silva ocupou os cargos de Secretário da Província do Maranhão, Deputado da Assembléia Provincial do Maranhão (1860-1861) e Deputado pelo Maranhão no Parlamento (1864-1867). De 1871 em diante, serviu no Senado no lugar do pai, que havia falecido. Em 1882, foi nomeado para o Conselho de Estado, no qual atuou até sua morte em 1889.

Sendo maçom, Vieira da Silva, em 1885, foi eleito Grão Mestre da Grande Loja Brasileira reunida. Ocupou este cargo até sua morte[133].

No Parlamento, Vieira da Silva foi notoriamente anticlerical, defensor dos imigrantes germânicos e um batalhador pelos direitos civis dos acatólicos. Sobre esses assuntos, freqüentemente entrou em choque com os ultramontanos no Senado, especialmente o Senador Mendes de Almeida.

Os Senadores Cândido Mendes e Vieira da Silva debateram, também, entre 1873 e 1875, sobre a prisão dos Bispos de Olinda e do Pará. Na opinião de Cândido Mendes, Vieira da Silva era mais um exemplo dos muitos jovens brasileiros que tendo ido à Europa em busca de ciência tinha perdido sua fé estudando em universidades protestantes. Desde o primeiro dia em que tomou assento no Senado, ponderou Cândido Mendes, Vieira da Silva tinha manifestado por suas opiniões excessivo amor à Alemanha protestante ao passo que depreciava o valor de sua rival, a França, e das nações latinas[134].

Note-se, entretanto, que entre os políticos cujas ações afetaram favoravelmente o trabalho presbiteriano, nenhum foi colaborador tão íntimo e fiel quanto Aureliano Cândido Tavares Bastos.

Tavares Bastos, o Amigo a Toda Prova

O nome de Tavares Bastos já apareceu muitas vezes neste estudo e aparecerá muitas vezes ainda. Absorvido com as causas do "progresso", as quais equiparava ao protestantismo e à imigração protestante, foi um amigo íntimo dos missionários protestantes. Pela razão acima, seria adequado registrar aqui algumas das contribuições mais importantes que fez à causa protestante *per se*.

Em abril de 1863, na época da promulgação do Decreto nº 3.069, de 17 de abril de 1863, que implementou a lei do casamento acatólico, Lei nº 1.144, de 11 de setembro de 1861, Tavares Bastos informou a Blackford e aos ministros presbiterianos o que deveriam fazer para registrarem-se legalmente como ministros protestantes. Não somente aconse-

133 Blake, *op. cit.*, V. pp. 363-364; Jorge Lyra, *A Maçonaria e o Cristianismo*, p. 492; João Camilo de Oliveira Torres, *O Conselho de Estado*. (Rio: Edições GRD, 1956), p. 46.
134 *Anais do Senado*, 18 de julho de 1874.

lhou-os, mas ajudou-os a conseguirem seus certificados[135]. Informou também como deveriam organizar legalmente a igreja[136].

Em 1867, quando os presbiterianos decidiram comprar um terreno para edificar um templo, Tavares Bastos foi novamente consultado. Segundo tudo indica, foi ele quem apresentou os presbiterianos a outro advogado, o Dr. Manuel Antônio Duarte de Azevedo, que mais tarde tornou-se "defensor dos presbiterianos" no Gabinete de 7 de março de 1871, conservador, presidido pelo Visconde do Rio Branco[137].

Entre 1866 a 1869, como será estudado mais abaixo, Tavares Bastos esteve profundamente envolvido nos esforços da Sociedade Internacional de Imigração, para trazer os veteranos confederados para o Brasil, assim como para intensificar a imigração protestante da Europa.

O deputado alagoano também influiu no estabelecimento de escolas protestantes. Em 1868, o G. W. Chamberlaine, que estava de férias nos Estados Unidos, escreveu de Baltimore ao Conselho de sua missão sobre os seus planos de abrir uma escola em São Paulo. Fora animado a fazer isto, registrou ele, por Mrs. Ebert (primeiro nome ignorado) de São Paulo, que estava sendo "repetidamente instigada por Tavares Bastos... para abrir uma escola mais ou menos nos moldes das daqui"[138]. Posteriormente, Chamberlaine fundou a chamada Escola Americana que foi o início da bem conhecida Universidade Mackenzie, de São Paulo.

Em 1866, Tavares Bastos também tomou parte ativa na proteção da vida dos protestantes de Lorena, em São Paulo. A casa de cultos dos protestantes, naquela cidade, fora atacada pelo populacho cuja intenção era evidentemente matar Chamberlaine e o Padre Conceição que, entretanto, conseguiram fugir. A turba, então, voltou-se contra os membros da igreja com chicotes e cacetes, batendo sem dó tanto nos homens como nas mulheres e crianças. Um homem foi deixado quase à morte[139]. Blackford apelou imediatamente para Tavares Bastos, que tomou as medidas necessárias para evitar outras violências. O próprio Imperador interveio na questão, pelo que Fletcher agradeceu-lhe numa carta escrita de Nova York[140]. O capitão José Vicente de Azevedo, que tomou medidas para protegê-los, foi assassinado em 19 de fevereiro de 1869. Dizem historiadores paulistas que sua morte foi devida à "política". Entretanto os protestantes em Lorena acreditavam que foi morto por tê-los protegido[141].

---

135 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 96, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, Rio, 9 de abril de 1863.
136 Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana*, I. p. 25.
137 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 55, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 26 de abril de 1867. Manuel Antônio Duarte de Azevedo (1831-1912) nasceu em Itaboraí, no Rio de Janeiro. Estudou no Colégio Dom Pedro II e na Faculdade de Direito de São Paulo. Foi presidente das Províncias do Piauí e do Ceará e mais tarde foi membro do Gabinete de 7 de março de 1871. Nesse Gabinete ocupou alternadamente os cargos de Ministro do Império, da Justiça e da Marinha. Blake, *op. cit.*, VI, pp. 16-18; Galvão, *Relação dos Cidadãos*, p. 30.
138 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 92, G. W. Chamberlaine a David Irving, Baltimore, 13 de março de 1868.
139 Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana*, I, p. 69.
140 MIP, Doc. 6849, J. C. Fletcher a Dom Pedro II, New York, 21 de fevereiro de 1867.
141 Leite, *História de São Paulo*, p. 80; *The Missionary*, S. C., agosto de 1869.

A última vez que Tavares Bastos tomou parte em casos que interessavam aos protestantes ocorreu em 1874, quando, como membro do Parlamento, encabeçou uma campanha de separação da Igreja do Estado. Nessa, que será comentada mais adiante, teve o apoio da maçonaria e de uma comissão integrada por Quintino Bocaiúva, Dr. Miguel Vieira Ferreira e os ex-padres católicos Dr. José do Canto Coutinho e Dr. Francisco José de Lemos.

Apesar de todo o auxílio que vários políticos liberais dispensaram à causa presbiteriana e ao protestantismo em geral, descobriu-se que, quase sem exceção, fizeram-no sem que fossem solicitados. Os presbiterianos só costumavam apelar para os políticos amigos em emergências e em conjunturas perigosas. Isso, naturalmente, não se enquadrava no plano de Fletcher. No entanto, seus colegas tinham rejeitado seu conselho político e por fim rejeitaram-no também.

Fletcher, o pastor politiqueiro, passou mal nas mãos dos seus companheiros. Em 1863, depois que Simonton foi visitado por Fletcher, escreveu uma longa e amarga carta contra o peripatético missionário, acusando-o de "mundanismo" e de não assistir aos serviços religiosos aos domingos. A campanha de Fletcher para levantar fundos para sua obra missionária no Brasil foi chamada "maroteira religiosa" e Simonton o descreveu como um "estorvo religioso" que devia ser afastado[142].

Como se isso não fosse suficiente, Blackforde e Holden, juntos, escreveram diretamente a Fletcher uma carta com o intuito de expor-lhe o que acreditavam ser sua posição como missionário no Brasil. Blackford não entrou em detalhes sobre o que disse a Fletcher nessa pequena correspondência, mas parece que era da mesma opinião de Simonton.

Pelo visto, os missionários americanos recusaram o auxílio da pessoa que tinha suficientes ligações políticas no Brasil para promover a legislação com a qual seria beneficiada a causa protestante. Apesar dessa rejeição, Fletcher ajudou *A Imprensa Evangélica*, conseguindo clichês de ilustrações de jornais dos Estados Unidos[143], e mais tarde mandou para seus colegas uma imprensa muito grande e completa que tiveram de vender porque alegaram que a conservação da mesma era muito dispendiosa[144].

A atração maçônico-liberal pelo protestantismo era encontrada também nas províncias do Pará e da Bahia. Tanto numa como noutra, o missionário episcopal Richard Holden recebeu muita assistência do grupo dos adoradores do "progresso", que dirigiam a vista para o protestantismo como possível solução para vencer o atraso do Brasil, como será estudado nos dois capítulos seguintes.

VIDE AS DECLARAÇÕES DE CAIO COPPOLLA, QUE COMPAROU A "TEOLOGIA DA PROSPERIDADE" DAS SEITAS PENTECAS COM O MAGISTÉRIO DA IGREJA CATÓLICA, RESPONSÁVEL, SEGUNDO ELE, POR "ESSA MENTALIDADE DE CERTA FORMA HOSTIL À RIQUEZA PRIVADA QUE INFLUENCIA A CULTURA DO BRASIL"

142 BFMPCUSA, Vol. 2, nº 16, A. G. Simonton a J. C. Lowrie, Rio, 5 de novembro de 1863.
143 *Ibid.*, Vol. 3, nº 2, A. G. Simonton a J. C. Lowrie, Rio, 29 de janeiro de 1865.
144 *Ibid.*, nº 98, F. J. C. Schneider a David Irving, Rio, 26 de agosto de 1868.

[RÁDIO JOVEM PAN, 05/07/2019]

8

RICHARD HOLDEN, NO PARÁ

O MINISTRO protestante episcopal, Richard Holden, foi também dos primeiros missionários que vieram para o Brasil (1860-1872), cuja amizade com certos políticos brasileiros e com líderes maçônicos colocou-o na vanguarda dos primeiros estágios da Questão Religiosa.

Os anos do início do trabalho de Holden no Brasil são completamente desconhecidos dos historiadores protestantes nacionais. Como outras figuras protestantes ele tem sido inteiramente ignorado pelos historiadores nacionais. Seu nome aparece muitas vezes nas *Lembranças do Passado* de Rocha, pois que veio a ser assistente pastoral do Dr. Robert R. Kalley no Rio de Janeiro [1].

Os fatos da juventude de Holden não são muito claros. O autor da sua pequena biografia na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* chama-o de "inglês", afirma que nasceu em Londres, que tinha estudado em Harvard, nos Estados Unidos e que depois de diplomado, havia se ordenado Presbítero da Igreja Episcopal da Escócia. Todas essas informações são totalmente errôneas [2].

Alexandre Lattimer Blackford, grande amigo de Holden, escreveu que o escocês residira no Brasil como comerciante antes de 1851, o que esclarece dois pontos aparentemente inexplicáveis no seu passado: um, o seu bom conhecimento de português, enquanto ainda se encontrava no Seminário, nos Estados Unidos; o outro, sua alegada amizade com o Visconde de Albuquerque.

Em um panfleto autobiográfico de Holden, citado pelo Dr. Rocha, intitulado *My Awakening, My Quickening, My Sealing and Deliverance,* afirmou que tinha nascido em Dundee, na Escócia, no ano de 1828. Mais ainda, que, apesar de seus pais terem sido anglicanos praticantes, ele mesmo fora indiferente à religião até a idade de 21 anos, quando uma experiência mística, aliada a uma enfermidade, trouxe-o de volta à igreja [3].

---

1 Rocha, *Lembranças do Passado*, II, 45-48. O nome de Holden também aparece na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, XIII, 322.

2 *Grande Enciclopédia*, XIII, 322. A autor dessa nota biográfica, o Rev. Eduardo Moreira, informou-me que obteve seus dados diretamente de Ernest Richard Holden, filho de Richard Holden, que, obviamente, pouco sabia da vida do próprio pai.

3 Rocha, *Lembranças do Passado*, II, pp. 45-48.

Em 1856, com 28 anos, Holden apareceu nos Estados Unidos da América no Seminário Teológico da Diocese de Ohio, associado com a Faculdade Kenyon, na cidade de Gambier. Entrou na Faculdade Kenyon como estudante daquela instituição, porém mais tarde transferiu-se para o Seminário e formou-se no mesmo em 1859[4]. O arquivo da Universidade de Harvard não registra a presença de qualquer Richard Holden no século XIX[5].

O jovem escocês estava bem habilitado para ir para o Brasil. Como já foi dito, parece ter sido bem eficiente em português, tendo traduzido partes do Livro de Orações anglicano, nos tempos de seminarista, bem como outros escritos religiosos. Essas últimas traduções foram feitas em cooperação com o pastor presbiteriano português, refugiado em Jacksonville, Illinois, o Rev. Antônio José de Matos (cujo nome foi anglicanizado para Dematos). Seu oferecimento de ir para o Brasil foi aceito pelo Conselho de Missões Episcopais dos Estados Unidos e pela Sociedade Bíblica Americana [6].

Em 16 de dezembro de 1860, Holden escreveu sua primeira carta de Belém do Pará. Viajara para lá, via Inglaterra e Escócia, onde fora visitar o pai, Mr. R. G. Holden. Em Londres, visitou a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e a Sociedade de Literatura Religiosa. Então munido com um exemplar do *Brazil and the Brazilians*, de Fletcher e de um suprimento de Bíblias, saiu de Liverpool para Belém do Pará, em novembro de 1860[7].

O Posto Missionário de Belém

A escolha de Belém, como posto missionário, ocorreu por ter sido este, anteriormente, o posto de distribuição de Bíblias de Robert Nesbitt (1857-1858), cujo trabalho será estudado adiante. Todavia, a escolha foi motivada também pela grande espectativa que existia nos Estados Unidos e na Europa, de que o Rio Amazonas fosse aberto à navegação mundial e que a Amazônia viesse a ser um novo centro de civilização, um ponto magnético para o qual seriam atraídos centenas de milhares de imigrantes europeus e americanos, onde criariam um novo Eldorado [8]. Mais tarde, amargamente desapontado

4 Agradeço a Thomas B. Greenslade, Arquivista do Kenyon College, Gambier, Ohio pela seguinte informação sobre Richard Holden: "O catálogo de 1855-56 o relaciona como calouro da Faculdade Kenyon, natural de Dundee, Escócia. No entanto, sua residência em Gambier era Bexley Hall, pertencente ao Seminário Teológico. Os catálogos dos próximos 3 anos o listam como aluno do Departamento Teológico, do qual se diplomou em 1859... Provavelmente já tinha currículo universitário antes de vir para este país e foi arrolado como calouro Kenyon até que seus créditos fossem transferidos... sendo então admitido ao Seminário sem qualquer outra preparação universitária." Informação transmitida por carta, datada de Gambier, 13 de abril de 1971.

5 Sou grato a Cathy Zutes do Arquivo de ex-Alunos de Harvard, por essa informação que me foi transmitida por telefone, em 7 de novembro de 1970.

6 CHS–RHP, Richard Holden a S. D. Denison, Gambier, 15 de junho de 1858, 14 de fevereiro e 25 de julho de 1860.

7 *Ibid.*, Richard Holden a S.D. Denison, Londres, 26 de julho, 21 de agosto e Belém, 19 de dezembro de 1860.

8 Consulte-se entre outros, CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Gambier, 4 de fevereiro de 1859; Richard Holden ao Conselho Diretor das Missões Estrangeiras, New York, 13 de dezembro de 1859; Richard Holden a "Rev. & dear Brother" (nome desconhecido), Philadelphia, 30 de janeiro de 1860.

com o Amazonas, Richard Holden contradisse o ponto de vista de Fletcher sobre o propalado grande futuro imediato daquela região, idéia que o tinha encaminhado para lá[9].

A situação, em Belém do Pará, no momento da chegada de Holden, era um tanto confusa. Alguns, na região amazônica, queriam abrir o rio ao comércio mundial. Entretanto, por muito tempo, outros paraenses tinham estado nervosos por causa do perigo representado por expedições flibusteiras que estariam sendo formadas nos Estados Unidos. Na verdade, em 25 de janeiro de 1854 o *Journal of Commerce*, de New York, publicou uma carta do Cônsul interino dos Estados Unidos no Pará, Samuel P. Pond, na qual este afirmava que tinham sido espalhadas pelo Brasil afora, notícias sobre uma expedição flibusteira que estava sendo preparada nos Estados Unidos apra invadir o Amazonas.

Mesmo que o nervosismo com as pretensas invasões tivesse diminuído um pouco em 1860, algumas pessoas ainda se sentiam ameaçadas, embora grande parte do medo pareça ter sido espalhada por indivíduos cujas motivações verdadeiras eram, provavelmente, políticas, econômicas ou religiosas. Na verdade, havia ainda, alguma razão para esse nervosismo. Grande número de negociantes e lojistas ingleses e americanos tinha-se aglomerado na pequena cidade de Belém. Os americanos tinham fixado residência em Belém, havia, pelo menos, duas décadas. Alguns eram negociantes e outros colonos. Estes dedicavam-se à plantação do arroz, com muito êxito.

Em 1839, Daniel P. Kidder observara que os americanos em Belém, a maioria dos quais era, então, composta de negociantes e mecânicos, constituíam a maior comunidade de cidadãos daquela nacionalidade que ele tinha encontrado no Brasil[10]. Tavares Bastos notando esse grande número de americanos em Belém, destacou o fato de que essa colônia americana, na sua opinião, era prova de que o Brasil abandonara o espírito de obscurantismo e tinha finalmente adotado a atitude de bom senso em relação ao Amazonas [11]. Esses americanos, no dizer do alagoano e de Fletcher, tinham trazido "progresso" para o Amazonas na forma de arados, melhores métodos agrícolas e conveniências modernas tais como o querozene, que Fletcher vira "iluminando as casas de Manaus e de Tabatinga, mil e duas mil milhas respectivamente, acima da foz do grande rio" [12].

Os ingleses e americanos residentes em Belém do Pará eram, na sua maioria, o que Holden chamava de *infidels* (infiéis), pessoas que eram contra a presença de pregadores protestantes na cidade, que poderiam atrair-lhes a animosidade da população. Na verdade, Richard Holden, numa de suas primeiras cartas de Belém, disse que havia "hostilidade intensa ao Evangelho no coração do povo aqui (dos americanos e ingleses) e quase todos professam princípios hostis" e o escocês acrescentou: "às vezes penso que o Senhor tem

9 *Ibid.*, Richard Holden a S. D. Denison, Belém, 17 de janeiro de 1863.
10 Kidder, *op. cit.*, II, p. 263; Kidder e Fletcher, *op. cit.*, pp. 559-560.
11 Tavares Bastos, carta a George N. Davis, Rio, 15 de março de 1863, citada em *cartas do Solitário*, pp. 509-512.
12 *Ibid.*, p. 516.

grandes coisas reservadas para o Pará, desde que o demônio se põe em armas com tanto empenho" [13].

O cônsul britânico, Watson Vredenburg (ou Vredenberg) tomou uma atitude antagônica ao pregador escocês, por ter este publicado alguns capítulos da *The Analogy of Religion* [14], do bispo anglicano Joseph Butler. A publicação da *Analogy* de Butler era destinada tanto aos brasileiros agnósticos e indiferentes, como aos residentes estrangeiros "infiéis". Holden anotou no seu diário que o cônsul Vredenburg ficara muito indignado com essa publicação, e que havia reclamado ao redator sobre a mesma [15].

Nem todos os estrangeiros eram tão pouco amáveis como Vredenburg. Um pequeno grupo de negociantes americanos e súditos britânicos se ofereceu para ajudar Holden. Entre esses encontravam-se Francis Moran, que representava N. K. Corning & Co., de New York, seu guarda-livros Eben F. Bailey (que também atuava como Cônsul Interino dos Estados Unidos) e James H. Henderson negociante escocês que residia em Belém, desde 1832, aproximadamente. Estes, pela sua importância econômica e financeira em Belém, tinham certa influência na cidade.

Francis Moran

Francis Moran era evidentemente muito rico, morava num "palacete muito belo" e mantinha muito boas relações na cidade [16]. Tornou-se sócio de N. K. Corning em 1862, data em que o nome do seu estabelecimento comercial passou a chamar-se Corning & Moran [17].

Holden fora recomendado a Moran, que se encontrava nas docas esperando sua chegada, em 4 de dezembro de 1860. O escocês residiu no "belo palacete" de Moran até que o primeiro ataque lhe foi feito pelo recém-chegado Bispo do Pará, Dom Antônio Macedo Costa. Nessa ocasião decidiu mudar-se para casa própria, com medo que sua desavença com o Bispo refletisse desfavoravelmente nos negócios de Moran [18]. No início de fevereiro de 1861, Moran tentou levantar uma lista de subscrições entre as colônias americana e inglesa, para a manutenção de um pastor, mas não obteve êxito [19]. Em tudo Moran agia com a cooperação de Eben Pierpont Bailey.

Eben Pierpont Bailey

Bailey era, então, cônsul dos Estados Unidos e guarda-livros de Francis Moran. Anos

13 CHS–RHP, Richard Holden a S. D. Denison, Belém, 21 de fevereiro de 1861.
14 Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constituition and Cause of Nature.* (London: H.F. Bohn, 1852).
15 Diário de Holden, 17 de dezembro de 1860.
16 *Ibid.*
17 *O Jornal do Amazonas,* Belém, 13 de agosto de 1862.
18 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Belém, 9 de setembro de 1861.
19 Diário de Holden, 4 de fevereiro de 1861.

mais tarde, em 1863, Bailey inaugurou seu próprio estabelecimento comercial, vendendo entre outras coisas, máquinas de costura [20]. Este fora demitido da firma de Moran, por causa de um relatório que enviara ao Departamento de Estado no qual revelara a "verdadeira condição" do mercado de Belém [21]. O nome de Bailey aparece na lista consular e diplomática do *Almanaque Laemmert* como cônsul dos Estados Unidos em Belém, de 1859 a 1862[22].

O cônsul Bailey era casado com uma brasileira que não falava inglês, mas que assistia os cultos em inglês dirigidos por Holden [23]. Bailey morreu em 1869 em Belém do Pará [24].

James H. Henderson

Entre todos os estrangeiros que ajudaram a Holden, o mais interessante e exótico, sem nenhuma dúvida, foi o escocês James H. Henderson. Este, de acordo com uma descrição deixada por Frederick J. Stevenson "era um senhor idoso, alto, esquelético, mas com um ar muito distinto, usando barba e um chapéu branco", que era conhecido no Pará como "Dom Diego" *(sic)*. Adiantou mais Stevenson, que Henderson era o agente de todos os engenheiros e técnicos ingleses que trabalhavam nos vapores do governo peruano, no Amazonas e no Posto Naval de Reparos em Iquitos. Stevenson, que esteve em Belém apenas por dois dias, e cuja viagem se destinava principalmente ao Peru e a outros países de língua espanhola, obviamente confundiu o espanhol com o português. Bem provavelmente, em Belém, Henderson seria conhecido como "Seu Tiago" e como "Dom Diego" entre os peruanos [25].

Henderson residira no Pará, mais ou menos desde 1832. Em 1873 teve ocasião de informar o Rev. John Boyle, que o visitava, que fazia quarenta anos que morava em Belém [26]. Sabe-se que o escocês já estava bem estabelecido naquela cidade em 1839, quando Daniel P. Kidder esteve por lá, pois este foi convidado por Henderson a hospedar-se na sua casa, onde foi muito bem tratado [27].

Vinte anos depois da visita de Kidder, James Henderson também hospedou o médico alemão Dr. Robert Avé-Lallemant, que deixou uma descrição interessante do chalé do

---

20 *Jornal do Amazonas*, Belém, 27 de julho de 1863.
21 NAWDC, "Despatches from the United States Consuls in Pará, 1831-1906, Vols. 3 e 4, December, 1869", William R. Williams a William N. Seward, Belém, 8 de julho de 1862. Doravante citada como "Pará Consular Despatches".
22 *Almanaque Laemmert*, 1859, 1869, 1861 e 1862.
23 Diário de Holden, 6 de janeiro de 1861.
24 NAWDC, "Pará Consular Despatches", James B. Bond a Hamilton Fish, Belém, 10 de outubro de 1869. James B. Bond foi Cônsul dos Estados Unidos por muitos anos. Às vezes ele era substituído pelo seu amigo James P. Pond.
25 Frederick James Stevenson, *A Traveler of the Sixties, Being Extracts From the Diaries Kept by the Late... of this Journeyings and Explorations in Brazil, Peru, Argentina, Patagonia, Chile e Bolivia, During the Years 1867-1869*. Douglas Timins, Ed. (London: Constable & Co., Ltd., 1927), pp.3-4.
26 *The Missionary*, Columbia, S. C., julho de 1873.
27 Kidder, *op. cit.*, II, p. 271; também Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 548.

escocês oculto na floresta e mobiliado com peças de mobília inglesa e uma "biblioteca filosófica", muito bem escolhida [28].

James H. Henderson, de acordo com o diário e cartas de Holden, era sócio do jornal que Tito Franco de Almeida fundara em 1869, denominado *O Jornal do Amazonas.* Foi Henderson quem apresentou Holden a Tito Franco [29]. Nota-se que Tito Franco, na sua autobiografia, não mencionou de modo algum sua sociedade com Henderson, nem a parte que ele mesmo tomou, ou que o velho escocês tomara nos acontecimentos de ordem religiosa entre 1861 e 1862. É claro que a autobiografia de Tito Franco, escrita por volta de 1881, tinha como meta mostrar quão mal tinha sido tratado pelos eleitores e políticos do Pará [30].

Henderson demonstrou-se amigo sincero de Holden, cooperando com ele tanto na distribuição de Bíblias quanto escrevendo artigos no auge da disputa entre o jovem escocês e Dom Macedo Costa. Entretanto, Holden sentia que esse auxílio era mais fortemente motivado pelo sentimento tradicional do escocês protestante contra Roma, do que por um "verdadeiro" sentimento religioso. Pelo menos assim o julgava no estágio inicial de seu trabalho missionário. Holden também sentia, às vezes, que o interesse de seu patrício era puramente comercial[31]. De fato, o negociante escocês vendia Bíblias e literatura religiosa, em Belém do Pará, muito antes da chegada de Holden e tinha um estoque de panfletos à venda, os quais, mais tarde, cedeu a Holden [32].

Outro amigo estrangeiro e protetor de Richard Holden, foi o cônsul suíço Louis Berlaz (ou Brelaz) [33]. O cônsul suíço e a esposa tornaram-se íntimos de Holden [34].

O Cônsul Louis Berlaz

O nome do cônsul Berlaz apareceria mais tarde em documentos públicos, relativos a uma questão de casamento misto entre um suíço protestante e uma jovem brasileira católica. O casal solicitara primeiro uma cerimônia de casamento misto de acordo com a lei brasileira. Porém, visto que o noivo protestante se recusasse a assinar um documento, prometendo criar seus filhos como católicos, as autoridades eclesiásticas brasileiras recusaram-se a permitir que o casamento fosse celebrado. Como o próprio Berlaz hesitou em realizar o casamento, os nubentes foram ao cônsul inglês, que sem hesitação os casou. Novas do acontecimento chegaram ao Rio de Janeiro, via Suíça, junto com a notícia de que Berlaz fora severamente repreendido pelo Ministro Plenipotenciário suíço no Rio de Janeiro, por não ter celebrado o dito casamento.

A 12 de outubro de 1865, o Ministro do Império e Presidente do Conselho dos

28 Avé-Lallemant, *Viagem pelo Norte,* II, p. 29.
29 Diário de Holden, 4 de janeiro de 1861.
30 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 271-507.
31 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Belém, 19 de outubro de 1861.
32 Diário de Holden, 11 de janeiro de 1861.
33 As duas grafias aparecem alternadamente nas listas diplomáticas e consulares desde 1850. Consulte-se *Almanaque Laemmert* de 1850 a 1865.
34 Diário de Holden, 13 de janeiro, 5 de março, 15 e 24 de abril de 1862.

Ministros, o Marquês de Olinda, notificou ao Ministro dos Negócios Estrangeiros, que o Ministro suíço no Rio de Janeiro errara no seu conselho e que o cônsul inglês tinha agido incorretamente. Ainda mais, acrescentou o Marquês de Olinda, qualquer filho resultante dessa união seria considerado ilegítimo sob a lei brasileira [35].

Dr. Adolpho Joseph Kaulfuss

Entre os estrangeiros, "protestantes nominais" que residiam em Belém, havia um Dr. Adolpho Joseph Kaulfuss, professor de música, que mais tarde veio a se envolver intimamente com a Questão Religiosa, porém do lado de Dom Macedo Costa. O Dr. Kaulfuss era, provavelmente, de nacionalidade alemã ou austríaca, mesmo que em 1866 tenha afirmado ser de ascendência polonesa num discurso feito na inauguração da Sociedade de Colonização Polonesa, em Belém [36]. Holden que assistiu ao casamento de Kaulfuss em Belém, em 1861, descreveu o professor como "um alemão protestante nominal, porém o mais inteligente de toda a súcia e seu líder" [37].

Nos princípios de 1863, Dr. Kaulfuss converteu-se ao catolicismo e, juntamente com outros dois professores de música, anunciou que o grupo executaria música sacra apropriada a todas as cerimônias de igreja, "bem dirigida e bem executada... a preços razoáveis" [38]. Entre 1863 e 1867, o Bispo Dom Macedo Costa nomeou-o professor de *canto-chan* no Seminário Episcopal de Santo Alexandre, em Belém, e como professor de Grego e de Ciências Físicas e Naturais, no Seminário de Santo Antônio, na mesma cidade[39]. Como professor do seminário, Dr. Kaulfuss entrou nos primeiros debates da Questão Religiosa, com uma série de artigos, explicando a Inquisição, publicados no jornal de Dom Macedo Costa[40].

A Religião em Belém do Pará

Belém do Pará não era um lugar muito amistoso para com a "verdadeira religião", qualquer que fosse esta. Até certo ponto, sua população não era, de modo algum, diferente do resto da população brasileira, que de um ponto de vista ortodoxo ou teológico, tendia mais a ser "supersticiosa" do que "religiosa". Nesse ponto, tanto os missioná-

35 *Consultas do Conselho de Estado Sobre Negòcios Eclesiásticos. Compiladas Por Ordem de S. Excia. o Sr. Ministro do Império* (3 vols., Rio, Tip. Nacional, 1869), I, pp. 58-60; *Coleção de Decisões do Governo do Império do Brasil de 1865*, XXVIII, p. 496; *A Estrela do Norte*, Belém, 7 de janeiro de 1866.

36 *Diário do Grão-Pará*, Belém, 1º, 5 e 18 de setembro de 1866.

37 Diário de Holden, 19 de abril de 1861.

38 *Jornal do Amazonas*, Belém, 27 de julho de 1863; na mesma data Kaulfuss anunciou também um livro de sua autoria sobre a história da música, intitulado *Ensaios Sobre a História e a Arte Musical*. No entanto, não conseguimos localizar nenhum exemplar desse trabalho.

39 *Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial da Província do Pará. Carlos Seide, Ed.* (Pará: Tip. de B. de Matos, 1868), pp. 107-108. Doravante citado como *Almanaque do Pará*.

40 "A Inquisição no Catolicismo", *A Estrela do Norte*, Belém, 26 e 31 de outubro, 14 e 21 de novembro de 1869.

rios protestantes como os clérigos católicos ultramontanos estavam de perfeito acordo – para ambos os grupos, os brasileiros não eram "cristãos verdadeiros". A descrição das práticas religiosas brasileiras, deixadas pelos primeiros missionários protestantes são muito parecidas com os relatos dos internúncios para Roma, sobre o mesmo assunto [41].

Da mesma maneira, James Cooley Fletcher, escrevendo ao pai sobre a religião no Brasil, asseverou que, de todos os povos que tinha conhecido, os brasileiros eram os que menos se importavam com a religião. Não tinham entusiasmo pela religião católica e eram sumamente indiferentes às questões espirituais, sua vida religiosa limitando-se a foguetórios e procissões [42].

O presbiteriano Ashbel Green Simonton, treze anos mais tarde, também fez uma observação semelhante no Rio de Janeiro. Escreveu que os católicos romanos no Brasil não eram como seus irmãos nos Estados Unidos e na Inglaterra, e acrescentou: "Não estou exagerando quando digo que, para achar aqui um católico romano verdadeiro, é preciso procurá-lo com cuidado. Creio que ainda não encontrei um, a menos que o encontre entre os que recusam expressar-se" [43].

Richard Holden, ano e meio depois de ter chegado ao Pará, expressou uma observação semelhante, não somente sobre o povo como também sobre os padres, declarando: "Ainda não me encontrei com um só padre que parecesse ser sincero ou que de algum modo se importasse com as coisas divinas" [44].

Em Belém, assim como em toda a diocese do Pará, que incluía não só o Pará, como também a província recém-formada do Amazonas, não somente a "infidelidade" era predominante entre a classe um tanto educada, como a mais completa ignorância do catolicismo existia entre as massas analfabetas. "Religião" naquela área, como em todo o Brasil, como já foi exposto acima, era uma espécie de sincretismo entre um catolicismo puramente simbólico do camponês português e os conceitos religiosos dos índios e dos africanos.

Essa religião popular consistia, principalmente, na adoração de gravuras e de imagens de santos. A "adoração" dos santos ia além do conceito teológico católico de *dulia* (render mais do que homenagem) e chegou a ser mais semelhante à *latria* (adorar como se adora a Deus). Nos templos, a religião limitava-se à missa em latim e a procissões que eram precedidas ou acompanhadas de foguetes e, às vezes, de irmandades dançantes, como a "Irmandade dos Velhos Dançarinos", de Belém, que tomavam parte na procissão da "Festa dos Círios", conforme os anúncios publicados no *Diário do Grão Pará* e outros jornais de Belém.

A religião no lar dos analfabetos era, e em muitas partes continua a ser, marcada por uma associação íntima entre o adorador e seu "santo" particular. Havia uma relação muito pessoal entre o adorador e essa divindade menor que era conservada em casa. O santo era "bem tratado" apenas se as coisas andassem normalmente e fielmente concedesse à família o que esta lhe pedia. Se deixasse de cumprir o seu dever, poderia terminar

41 ASVSS, Carta nº 1.570.
42 IHS–CFP, nº 749, J.C.Fletcher a C. Fletcher, Rio, 3 de abril de 1852.
43 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 13, A.G. Simonton a David Irving, Rio, 8 de agosto de 1865.
44 Diário de Holden, 13 de junho de 1862.

com a cabeça enterrada na areia ou amarrado numa árvore do quintal recebendo uma série de cipoadas como castigo, ou qualquer outra sorte de ultraje, até que fizesse o que o devoto desejasse [45].

Todas as gravuras de santos, ou que se parecessem com santos eram usadas como "santinhos". Certa vez, Holden sentiu-se obrigado a suspender a venda de "ilustrações bíblicas", que eram cópias de quadros célebres de grandes artistas representando cenas bíblicas. Informou à Sociedade de Literatura Religiosa de Londres que as "ilustrações" estavam em "perigo" de irem parar nos altares domésticos como santinhos. A ignorância do povo, especialmente o do Alto Amazonas era tal que, como registrou Holden, um inglês astucioso que recebera em Belém um carregamento de cartas de baralho danificadas, recuperou seu prejuízo e ainda obteve grande lucro vendendo, como santinhos, ao povo daquela região, os valetes, rainhas e reis não estragados [46].

Cumpre salientar que a devoção extremada do povo do Pará à sua padroeira, Nossa Senhora de Nazaré, na sua forma de imagem (como encontrada no local que foi chamado a "Hermidazinha") causou grande dificuldade ao Bispo Dom Macedo Costa. O bispo reconheceu que aquela devoção era realmente "adoração" *(latria)* e que a maioria do povo naquela região acreditava que a imagem era a própria Virgem Maria. O povo indignou-se contra o bispo, e até um homem educado e esclarecido como Tito Franco de Almeida assumiu a causa das massas e, evidentemente por demagogia e motivos políticos, asseverou que o bispo estava profanando o nome da Virgem[47].

Talvez, Tito Franco estivesse escrevendo com ironia, apesar da aparência sincera de seus argumentos. Todavia, ainda que estivesse escrevendo em zombaria, na verdade estava expressando um sentimento muito popular. Como o jornalista asseverou, o bispo havia atacado o jornal maçônico *O Liberal* por ter chamado de "ídolo" à imagem, "mas o próprio bispo tinha comparado a adoração da imagem de Nossa Senhora de Nazaré com a adoração de Isis". Ainda mais (o que parece ter sido o ponto crucial da questão), o bispo tinha invectivado contra o festival em honra da padroeira da cidade, que durava duas semanas, chamando-o de "libertinagem" [48].

Alguns dos padres locais pareciam ter sido apenas um pouco mais instruídos do que as massas. Ao menos, em uma ocasião, Holden encontrou um clérigo em Ponta de Pedra, no Pará que era tão sem instrução que parecia ser, mesmo para um padre brasileiro, demasiadamente ignorante [49]. Ante essa ignorância, os bispos paraenses nem sempre foram bem tratados. Assim, na época da chegada de Holden a Belém, a diocese tinha estado sem bispo por mais de três anos. O último bispo, Dom José Afonso de Moraes Torres (1805-1865), depois de catorze anos de combate aos padres políticos "ímpios" e,

45 Diário de Holden, 5 de abril de 1861.
46 *Ibid.*
47 Tito Franco de Almeida, *Fase Atual do Conflito Religioso no Pará, Com Todos os Documentos Necessários.* (Pará: Tip. do Liberal, 1880), pp. 186-191).
48 *Ibid.*; para uma visão hodierna da Festa dos Círios, ver Isidoro Alves, *"O Carnaval Devoto". Um Estudo Sobre a Festa do Nazaré, em Belém.* (Petrópolis; Editora Vozes Ltda, 1980).
49 Diário de Holden, anotação sem data, de uma viagem começada em 9 de fevereiro de 1861.

POLÍTICA DELIBERADA DE AVILTAMENTO E EMPOBRECIMENTO DO CLERO, CONCEBIDA PELA COROA

depois de sofrer toda sorte de indignidades, privações e até fome, renunciou ao episcopado, com a idade de 52 anos, sentindo-se "velho", doente e fraco [50].

Políticos e Padres "Ímpios"

Os políticos paraenses que mais tarde tomariam parte saliente na Questão Religiosa em Belém e que entraram em contato com Holden no Pará, eram tanto leigos como clérigos: Tito Franco de Almeida, José Henrique Cordeiro de Castro, Padre Eutíquio Pereira da Rocha e o Cônego Ismael de Sena Ribeiro Nery.

A união entre os clérigos e políticos no século XIX, no Brasil, como um dos elementos que contribuíram para a destruição da Igreja nacional, já foi mais do que exaustivamente estudada [51]. Essa união era um fato contra o qual os núncios e internúncios clamaram e tentaram infrutiferamente corrigir. O Internúncio Domenico Sanguigni escreveu que enquanto essa aliança existisse, a posição da Igreja no Brasil seria fraca. Para ele, a Igreja deveria impor-se do alto em vez de descer ao nível dos políticos e ajudá-los a golpear as cabeças da oposição [52].

Padres políticos havia por todo o Brasil, porém eram mais numerosos nas áreas mais atrasadas, visto serem em geral as pessoas mais instruídas no local, e como tais, os líderes naturais da comunidade. Numa diocese atrasada como a do Pará, o problema que a Igreja tinha com os padres políticos era sobremaneira difícil. Por isso, encontramos Dom Macedo Costa, escrevendo ao Imperador, queixando-se dos políticos que estavam apoiando os padres rebeldes, e destruindo completamente a disciplina eclesiástica que tinha tentado impor. A queixa amarga do bispo era que havia suspendido de ordens dois padres, que se recusaram a abandonar suas amantes e os políticos os tinham trazido de volta como professores de escolas públicas. Então, outros padres rebelaram-se e diversos deles tinham desacatado o bispo no recinto do templo durante os serviços religiosos. Dom Macedo solicitava o auxílio do Imperador [53]. Entre os políticos paraenses que estavam ajudando os padres rebeldes na sua luta contra o bispo, estava o Deputado Tito Franco de Almeida.

Deputado Tito Franco de Almeida (1824-1899)

Tito Franco de Almeida foi sem dúvida o maior colaborador que Holden teve entre os políticos paraenses. Ainda assim, o auxílio de Tito Franco tendia a ser inconstante, e mais tarde, sob pressão econômica de Dom Macedo Costa, falhou completamente.

---

50 Joaquim Manuel de Macedo, *Extrato do Discurso do Orador do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil... na Sessão Solene de 15 de dezembro de 1866.* (Rio: J. Villeneuve, 1867);Lino do Monte Carmelo Luna, *Elogio do Bispo Resignatário do Pará, Dom José Afonso Moraes Torres.* (Rio: s. ed., s.d.); Blake, *op. cit.*, IV, pp. 266-267.

51 Padre Júlio Maria, *op. cit.*, pp, 172-181; Thornton, *op. cit.*, pp. 45-54.

52 ASVSS, Carta n.º 1570.

53 MIP, Doc. n.º 6763, Dom Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará a Dom Pedro II, Belém, 8 de abril de 1866.

Filho de um advogado português, Tito Franco nasceu em 1829 numa fazenda, no Rio Moju, perto de Belém. Com a idade de 10 anos, foi mandado para Portugal onde estudou por alguns anos. Em 1846, de volta ao Brasil, entrou na Escola de Direito de Olinda, na qual diplomou-se em 1850. Em 1852, tendo voltado a Belém, Tito Franco ensinou Filosofia no Liceu Paraense e juntamente com alguns amigos, fundou o jornal *O Diário do Grão Pará.*

Tito Franco já era um liberal com fortes tendências republicanas, quando estudava em Olinda. Tomou parte na revolução de 1848 e escreveu artigos para *O Liberal*, jornal do Recife. A derrota da revolução e a punição sofrida pelos seus líderes não parecem ter-lhe mudado as idéias liberais, mas parecem tê-lo tornado mais cauteloso e mais pragmático ao abordar política e mudança de governo [54].

Tito Franco ficara muito perturbado com o primeiro artigo que Holden lhe dera para publicar. O artigo descrevia a diferença de apresentação do decálogo entre os católicos e os protestantes, destacando que a apresentação católica omitia o que os protestantes consideravam ser o Segundo Mandamento. Mandou chamar um judeu Rabino, de nome Elias, para indagar-lhe se aquele mandamento existia na Bíblia hebraica, como Holden asseverava. O rabino afirmou que Holden tinha razão e o jornalista paraense publicou o artigo [55].

Daí em diante Tito Franco tornou-se amigo de Holden, orientando-o em assuntos legais. Finalmente, no meio da discussão deste com o bispo, o cônsul inglês asseverou-lhe que Tito Franco estava bem perto de "converter-se" ao protestantismo [56].

Holden, que considerava inimigo o cônsul inglês Vredenburg, chegou a comentar que essa informação não era digna de muito crédito, tendo vindo daquela fonte, mas, de qualquer modo, mostrava que Tito Franco estava impressionado favoravelmente com o lado de Holden na controvérsia [57].

Influenciado ou não pelo protestantismo, quando Tito Franco, o advogado e político, entrou em choque com Dom Macedo Costa, esbarrou com três tópicos muito caros, tanto aos liberais da época como à Igreja tradicional do Brasil: o primeiro, a liberdade de culto para os acatólicos e seu direito de debater pontos religiosos pela imprensa; o segundo, o conceito galicano do controle estatal sobre questões eclesiásticas; e o terceiro, as "inovações" que o bispo quis introduzir, tais como, proibir aos paraenses adorar a imagem da sua padroeira e tentar acabar com as festividades realizadas anualmente em homenagem à mesma [58]

Em 1869, em face da posição radical tomada por Saldanha Marinho e Tavares Bastos, que queriam a separação imediata da Igreja do Estado, Tito Franco, como membro do "Clube Radical" se opôs a ambos. Posteriormente, durante os debates na Ordem dos Advogados, no Rio de Janeiro, tomou a posição galicana, de que a Igreja deveria permanecer ligada ao Estado e por este ser controlada. Para o paraense, em vista da tremenda

54 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 319-336.
55 Diário de Holden, 16 de janeiro de 1861.
56 *Ibid.*, 4 de janeiro de 1862.
57 *Ibid.*;
58 Almeida, *Fase Atual*, p. 191.

ignorância da população brasileira, a Igreja seria uma ameaça para o Estado, caso estivesse inteiramente fora do controle deste [59].

Em 1856, Tito Franco fora eleito para a Assembléia Legislativa Provincial do Pará. Sua primeira contribuição para a política provincial foi um panfleto em defesa do projeto do Dr. Thomas Rainey, de estabelecer um serviço de vapores entre a Ilha de Marajó e Belém, a fim de conservar a capital suprida de carne verde[60].

Em 1858, foi eleito para o Parlamento Imperial, substituindo o Deputado Bernardo de Sousa Franco, que fora nomeado Senador. Ao cabo de um período de dois anos no Parlamento, retornou a Belém, onde fundou *O Jornal do Amazonas*, em janeiro de 1860. O Presidente Provincial conservador, Angelo Tomás do Amaral, nomeado especialmente pelo Partido Conservador, conseguiu que o jornalista liberal fosse derrotado na eleição de 1860. Assim, quando Richard Holden chegou a Belém, em dezembro de 1860, o jovem político tinha voltado a exercer seus ofícios de advogado e de jornalista, mas ainda na esperança de que os liberais no Parlamento forçassem a anulação das chamadas "eleições fraudulentas" do Pará[61]. Naquele momento, Tito Franco parecia estar, não só abalado política, como financeiramente. Na verdade, durante o ano de 1861, esteve seriamente considerando fechar *O Jornal do Amazonas* por motivos financeiros [62].

Não foi possível localizar muita informação biográfica sobre Henriques, além do que Holden deixou registrado: que era advogado e empregado do Tesouro em Belém. Ainda mais, ensinava português a Holden e corrigia todos os seus artigos e às vezes servia-lhe de conselheiro em questões do direito de culto e de liberdade de imprensa [63]. O nome de Henriques aparece em 1868, como Tesoureiro da Alfândega, no primeiro número do *Almanaque do Pará* [64].

José Henriques Cordeiro de Castro

Outras personalidades na vida pública paraense tomaram a defesa de Richard Holden. Entre estes encontra-se um, a quem Holden simplesmente registrou como "Henriques", mas cujo nome completo era José Henriques Cordeiro de Castro.

Alguns padres políticos, entraram em contato com Holden e, mais tarde, ativamente participaram da Questão Religiosa em posição antagônica aos bispos. Entre eles figuram o Padre Eutíquio e o Cônego Ismael.

---

59 Tito Franco de Almeida, *A Igreja no Estado: Estudo Político Religioso*. (Rio: Tip. Perseverança, 1874), p. 5; Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 452-453, 462-471; e BNRJ–SD, Aurelino Cândido Tavares Bastos, "Cadernos Sobre a Questão Religiosa", nº 2.

60 Tito Franco de Almeida, *Ordem do Dia. A Questão das Carnes Verdes, ou Apontamentos Sobre a Criação do Gado na Ilha do Marajó*. (Belém, Santos & Filhos, 1856).

61 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 380-384.

62 Diário de Holden, 3 de abril de 1861.

63 *Ibid.*, 28 de janeiro, 30 de agosto, 2 de setembro de 1861.

64 *Almanaque do Pará*, 1868, p.114.

Padre Eutíquio Pereira da Rocha (1820-1880)

O Padre Eutíquio Pereira da Rocha, maçom, político, jornalista e professor, nasceu na Bahia, cerca de 1820 e cursou o seminário episcopal naquela mesma província. Na Bahia, quando ainda era presbítero secular, fundou um colégio onde ensinou filosofia. Em 1850, mudou-se para Belém, onde assumiu a presidência do Mosteiro Carmelita e nessa época filiou-se ao Partido Liberal [65].

O Padre Eutíquio era negro. Certa vez, ironicamente depreciando-se disse que era "um negro arrojado e atrevido". O jornal de Dom Macedo Costa considerou que não somente o título que o padre a si próprio atribuíra, como também o nome Eutíquio, assentavam bem ao homem a quem a folha episcopal se referia como "desditoso sacerdote, terceiro herege de nome – Eutíquio" [66].

Entretanto, ele estava habituado a insultos raciais. Nos tempos de Dom José Afonso de Morais Torres, Eutíquio se envolvera com ele numa discussão semelhante, de insultos pessoais, pelos jornais, na qual chamou o bispo de "padrasto" em vez de "padre" e assinou-se com o título que o jornal do bispo lhe tinha dado – "O Cônego Africano" [67]. O jornal do lado de Dom José Afonso, *O Velho Brado do Amazonas*, também não escolhia palavras ao lidar com o padre rebelde. Como registrou o Padre Eutíquio – "chamam-me de Africano, Cafre, Debochado, Tratante, Bêbado... tudo aceitei..." [68].

Como escritor, o Padre Eutíquio aderiu com grande satisfação ao estilo jornalístico do século XIX. Seus escritos consistiam em palavras insultuosas e ataques violentos à oposição, fosse esta o Partido Conservador, o Bispo Dom Antônio de Macedo Costa ou mesmo o Papa. Richard Holden, desacostumado àquele tipo de jornalismo, estilo capoeira, ficou estupefato pelas palavras violentas que o padre escrevera contra ele, especialmente porque os dois tinham se encontrado socialmente no escritório de um amigo mútuo, Tito Franco, e tinham palestrado juntos amigavelmente [69].

De fato, Holden tinha-se interessado por conhecer o Padre Eutíquio, por causa de alguns "artigos muito audaciosos" deste, sobre o Papa, publicados no *Jornal do Amazonas*. Pedira então a Henderson para descobrir quem era o autor daquelas linhas [70]. Henderson informou que a pessoa responsável pelos escritos era "um padre negro". Mais adiante, o missionário episcopal encontrou-o no escritório de Tito Franco [71]. Este era amigo do Padre Eutíquio e evidentemente usou sua influência para abrandar algumas das expressões mais pesadas utilizadas pelo baiano nos seus escritos contra Holden [72]. Além de artigos nos jornais, o padre briguento, anteriormente escrevera um texto de lições de filosofia, um estudo filosófico sobre as relações Estado-Igreja, um texto escolar de psico-

65 Blake, *op. cit.*, II, pp. 303-304.
66 *A Boa Nova*, Belém, 6 de março de 1872.
67 *O Grão-Pará*, Belém, 25 de junho de 1852.
68 *Ibid.*, 11 de setembro de 1852.
69 Diário de Holden, 16 de outubro de 1861.
70 *Ibid.*, 4 de janeiro de 1861.
71 *Ibid.*
72 *Ibid.*, 10 de setembro de 1861.

logia e outros ensaios menores que foram publicados n'*O Crepúsculo* da Bahia [73]. O Bispo Dom Macedo Costa, que não tinha em alto conceito a habilidade didática do Padre Eutíquio, demitiu-o, juntamente com dois outros professores do seminário, sob a alegação de incompetência e *ex-informata conscientia*[74].

Cônego Ismael de Sena Ribeiro Nery (ignorado-1872)

O Cônego Ismael de Sena Ribeiro Nery, que tomara o nome religioso de Frei Ismael do Coração de Maria Nery, foi companheiro do Padre Eutíquio na sua luta contra Dom Macedo Costa. Pouco se sabe deste frade e padre, exceto que nasceu na cidade de Penedo, em Alagoas e que era Cônego da Sé do Pará, assim como professor no Seminário de Santo Antônio [75].

Sabe-se ainda, que o Cônego Ismael saiu do Rio de Janeiro sob fortes acusações, que foram contrapostas por um "Atestado Voluntário", datado de 3 de junho de 1848 e assinado por diversas pessoas de alta posição no Pará, asseverando que o frade-padre encontrava-se em Belém, prestando grandes serviços à cidade, ao seu convento e ao Serviço Sagrado, tocando órgão e também dizendo missa "com toda decência" [76].

O primeiro encontro de Holden com o Cônego Ismael foi no casamento do Dr. Kaulfuss, celebrado pelo cônego alagoano. A impressão que Holden teve dele foi muito melhor do que a que tivera do Padre Eutíquio [77].

Posteriormente, quando Holden teve de sustentar uma discussão, pelo jornal, com o Padre Eutíquio e Dom Antônio de Macedo Costa, o Cônego Ismael sentiu-se obrigado a também entrar na refrega. Contudo, de maneira cavalheiresca, visitou Holden para informar-lhe que ia participar da discussão [78]. Nessa ocasião, o Cônego Ismael informou a Holden que o bispo gostaria de vê-lo para chegarem a um entendimento e pararem a discussão. Porém, como as coisas giravam em torno de quem teria "a última palavra", não houve o encontro desejado por Dom Macedo Costa. O Cônego Ismael, de mentalidade política, estava preocupado especialmente, como disse Holden, que pelo gênio do povo do Pará podiam surgir dificuldades e eu podia ser insultado, o que ele não gostaria que ocorresse e que tal coisa fosse publicada no estrangeiro para vergonha do país [79].

Holden todavia, tomou esse aviso como uma ameaça velada, ou uma tentativa de intimidação. Numa atitude dramática, à moda de Lutero, ele informou ao Cônego Ismael que tinha "avaliado o custo e considerava-o de pouca valia" [80].

---

73 Blake, *op. cit.*, II pp. 303-304.
74 *O Apóstolo*, Rio, 1º de setembro de 1867.
75 Blake, *op. cit.*, III, p. 283.
76 IHGB, Lata nº 176.3.55, nº 4.
77 Diário de Holden, 19 de abril de 1861.
78 *Ibid.*, 10 de setembro de 1861.
79 *Ibid.*
80 *Ibid.*

A Política no Pará

O clima político do Pará estava caracteristicamente tumultuoso em 1860, não somente pelos métodos arbitrários dos conservadores nas eleições, mas também por causa do sentimento que havia na população da área, de que suas necessidades e seus pedidos à Corte tinham permanecido sem a devida atenção por um período demasiado longo, e que a Província estava sendo explorada para o benefício da Corte e de uns poucos indivíduos privilegiados. Parte desse descontentamento prendia-se especialmente à companhia do Visconde de Mauá, que tinha o monopólio da navegação e do comércio do Amazonas e de seus tributários.

Ainda que muita prosperidade fosse levada à população das margens do Alto Amazonas, pelas atividades comerciais de Mauá, um monopólio como aquele era como um osso atravessado na garganta dos liberais. Era também um grande problema para os peruanos, rio acima, em Iquitos, que foram forçados a chegar a um acordo com Mauá e a colocar seus próprios vapores como parte de sua frota, e a pagar-lhe um subsídio anual pelo privilégio de terem suas importações e exportações transportadas através do território brasileiro.

De seus contatos com Tito Franco, com "Magalhães", redator do *Diário do Grão Pará* (cujo nome completo não ficou registrado) e com seu professor de português José Henriques, Holden chegou à conclusão de que a agitação e o desagrado contra o Governo Imperial era de tal envergadura, que a região amazônica estava prestes a separar-se do Império. Numa de suas primeiras cartas a S. D. Denison, Holden, sentindo que uma cisão estava iminente, afirmou:

> O norte é a principal sede do sentimento republicano, e mais, insinua-se que no caso de o Imperador morrer, haverá um desmembramento do Império e a formação de uma República Setentrional. Quão importante é que nossa influência silenciosa pudesse ter um ano ou dois para fazer-se sentida e conhecida, antes que o tempo das novas cristalizações cheguem. As épocas revolucionárias nos *Países Papistas* são sempre uma boa oportunidade para a introdução do Evangelho, pois, no meio do rugir da tempestade o humilde trabalho missionário pode existir despercebido, de modo que, apesar de pedir a Deus que o dia ainda esteja longe, acho que devíamos tomar em consideração em nossos planejamentos algo que é mais do que uma contingência[81].

O Protestantismo no Pará antes de Holden

A Província do Pará já tinha conhecimento de, pelo menos, duas tentativas da propaganda protestante. A primeira, fora dirigida por Daniel P. Kidder, em 1839. Nesse tempo, como foi mencionado acima, o Bispo do Pará, Dom Romualdo de Sousa Coelho, fora informado pelo Bispo do Maranhão, Dom Marcos Antônio de Sousa, de que o herético e perigoso Kidder estava a caminho do Norte. Dom Romualdo, então, escreveu ao Presidente da Província, Dr. Bernardo de Sousa Franco, dizendo que Kidder era uma pessoa

---

[81] *Ibid.*

muito perigosa e que não se devia permitir que o mesmo desembarcasse na Província [81]. Kidder pôde sobrepujar o problema, fazendo uma visita pessoal ao Presidente (para quem trouxera cartas de apresentação) em companhia do cônsul dos Estados Unidos. Depois de ter esclarecido quem era e o que estava fazendo, o missionário metodista escreveu que "ninguém interferiu comigo ou com qualquer das minhas atividades, do princípio ao fim"[83]

O seguinte esforço protestante foi levado a efeito pelo capitão naval americano Robert Nesbit (ignorado-1858), que fora ao Amazonas para entregar alguns vapores ao governo peruano. O Capitão Nesbit levara consigo um carregamento de Bíblias e Novos Testamentos e fora, por um tempo, um vendedor muito eficiente. A população ribeirinha, impressionada com a visita dos grandes vapores que jogavam para o ar fogo e fumaça, comprava os livros do Capitão Nesbit, "em grande espanto e admiração" [84].

Em julho de 1857, Robert Nesbit aceitou o cargo, tempo integral, de agente da Sociedade Bíblica Americana no Rio Amazonas, um território que se estendia de Belém do Pará a Iquitos no Peru. Mudou-se para Belém com a mulher; porém, "depois de cerca de um ano de serviço esforçado e bem-sucedido, durante uma viagem rio acima, Nesbit contraiu uma febre e morreu" [85].

Antes de seu falecimento, Robert Nesbit tinha distribuído Bíblias em português em número suficiente para causar preocupação ao bispo do Pará, Dom José Afonso Torres, que em 8 de abril de 1857 publicou uma carta pastoral instruindo os fiéis contra as Bíblias e opúsculos distribuídos pelo agente da Sociedade Bíblica Americana. Nessa Pastoral, segundo Fletcher, o bispo foi de pouca sorte porque assumiu uma atitude em relação à imagem de Nossa Senhora de Nazaré mais semelhante à posição de Tito Franco em 1877, do que da de Dom Antônio de Macedo Costa [86].

A Chegada de Holden

A chegada de Richard Holden a Belém marcou a terceira tentativa, de que há registro, da propaganda protestante naquela cidade. As ordens recebidas pelo novo missionário, emanadas do Conselho de Missões da Igreja Episcopal americana, foram semelhantes às da Sociedade Bíblica americana, organização que conjuntamente patrocinava a missão. Em resumo, ambas as organizações disseram a Holden que "trabalhasse quietamente" distribuindo Bíblias, Novos Testamentos e panfletos religiosos, não se envolvesse em política

82 Kidder, *op. cit.*, II, p. 274.
83 *Ibid.*
84 Fletcher e Kidder, *op., cit.*, p. 577.
85 Dwight, *op. cit.*, p. 224; ABS, *Annual Report*, 1857, pp. 107-108; também *Annual Report*, 1858, pp. 124-125.
86 Dom José Afonso de Moraes Torres, *Instrução Pastoral Sobre o Protestantismo Premunindo os Fiéis Contra a Propaganda que se Tem Feito Nesta Diocese de Bíblias Falsificadas e Outros Opúsculos Heréticos* (Pará: s. ed., 1857) segundo citação de Kidder, Fletcher e Blake, *op. cit.*, IV, pp. 266-267. Não pude localizar um exemplar dessa pastoral, nem na Biblioteca Nacional no Rio, nem no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Como quase tudo que procurei na Biblioteca do Estado do Pará, a mesma não foi encontrada pelos funcionários daquela biblioteca.

local e evitasse polêmicas. Essas ordens eram muito difíceis de se cumprirem por diversas razões. Numa cidade pequena, tal como Belém, com uma população mestiça cujo tipo físico característico era magro, baixo e moreno, a presença de um branco, alto, visivelmente estrangeiro, não podia passar despercebida. Ainda mais, esse estrangeiro era hóspede de um dos negociantes mais ricos da cidade, e assim, qualquer movimento seu seria muito conspícuo e cuidadosamente observado por toda a cidade. Além disso, baseado na experiência da Sociedade Bíblica, em outros países católicos, ninguém podia esperar distribuir Bíblias que não contivessem os Livros Apócrifos e as notas explicativas que a Igreja Católica tinha adotado para a instrução dos seus fiéis, sem que houvesse alguma espécie de protesto por parte das autoridades locais.

Como Holden era inexperiente no trabalho missionário, leu o livro de Borrow, *Travels With The Bible Through Spain,* do qual copiou a idéia de adquirir um ponto no centro comercial da cidade para servir de depósito para seus livros e de anunciar-lhes a venda pelos jornais [87]. Em seguida, tomando a deixa de Fletcher e Kidder, o novo missionário tentou iniciar um "serviço Bethel" no porto [88]. Ainda não satisfeito com isso, começou a trabalhar para aumentar as dimensões de seus serviços religiosos em língua inglesa e assim criar uma igreja permanente em Belém. Como já foi dito anteriormente, Holden e Moran não foram bem-sucedidos nessa última tentativa.

Publicações protestantes no Pará (1861-1862)

Tendo-se convencido de que tanto os residentes estrangeiros como a classe mais alta brasileira eram confirmados "descrentes", Holden decidiu começar a trabalhar mais diligentemente entre as classes humildes, porém ao mesmo tempo enfrentando os "descrentes" com as armas da publicidade. A publicação da *Analogy of Religion,* de Butler, como foi visto acima, foi a solução que achou para o problema da "descrença" em Belém. Tal solução, obviamente não foi muito bem-sucedida. Provocou a cólera do povo mas não o convenceu de seus "erros" [89].

Antes da publicação da *Analogy* de Butler, Holden tinha iniciado um programa de propaganda religiosa nos dois principais jornais da cidade, o *Diário do Grão-Pará* e o *Jornal do Amazonas*[90]. Nesse esforço foi auxiliado por Moran que, como assinante do

87 Diário de Holden, 17 de janeiro de 1861.
88 *Ibid.*, 30 de janeiro de 1861.
89 *Ibid.*, 13 e 29 de janeiro e 22 de fevereiro de 1861.
90 Como disse anteriormente, apenas a Biblioteca e o Arquivo do Estado, em Belém, têm uma coleção completa dos jornais do Pará do século dezenove. Infelizmente, a coleção de jornais e diversos outros itens foram empilhados indiscriminadamente num porão, para trabalhos de reparo no prédio em 1965 e ainda não tinham sido recolocados nas estantes quando visitei aquela instituição em 1969. Os funcionários mal pagos e aparentemente sem muita instrução não podiam ou não queriam procurar os periódicos que pedia. As poucas citações de jornais de Belém que aparecem neste trabalho são de alguns números avulsos encontrados no BNRJ e IHGB no Rio de Janeiro e de uma coleção de periódicos religiosos na Sé de Belém, que o Arcebispo Dom Alberto de Gaudêncio Ramos, muito amavelmente, me permitiu usar. Infelizmente, o primeiro jornal de Dom Macedo Costa foi fundado um

Diário do Grão-Pará, apresentou-o a Magalhães, redator do mesmo, e por Henderson que o apresentou a Tito Franco, redator do *Jornal do Amazonas.*

Tito Franco, desde o princípio, foi muito amável e prestimoso para com Holden. Em geral, o preço da publicação de artigos em seu jornal era de 80 réis por linha para os não assinantes, e de 40 réis para os assinantes. O editor liberal ofereceu-se para publicar a matéria de Holden a 20 réis por linha [91]. Como o câmbio da época era de 2$000 (dois mil réis) por dólar, o preço da publicação, como Holden afirmou, era "uma despesa insignificante" [92].

Desse modo, nos seus primeiros seis meses de atividade jornalística, Holden publicou o *Evangelho de São Mateus,* as *Epístolas de São Paulo,* artigos variados de jornais dos Estados Unidos e adaptações de capítulos de *Noites com os Romanistas* de Seymour, da *Analogia* de Butler, das *Hore Paulinæ* de Paley e de *Causa e Cura da Descrença* [93]. De todas essas publicações a obra de Nelson sobre a "Descrença" parece ter sido a que mais ofendeu os católicos, visto como um dos capítulos tentava "provar" que o Papa era o "Anti-Cristo". Se bem que Holden tivesse omitido esse capítulo ofensivo, o restante do livro ainda assim foi considerado insultuoso porque constestava o dogma católico [94]. Cumpre ressalvar que o que se publicava não eram traduções literais, mas adaptações, cuidadosamente conferidas por José Henriques e Tito Franco para que não fossem ofensivas ao catolicismo.

Entre dezembro de 1860 e junho de 1861, Holden fez quatro viagens, com duração de várias semanas cada uma, pelos diversos afluentes do Amazonas, vendendo Bíblias nas vilas e cidades vizinhas. Em nenhuma dessas viagens, exceto na última, teve qualquer problema com autoridade civil ou eclesiástica. No fim da última viagem, que durou de 13 de junho a 6 de agosto de 1861, notou que todos os padres estavam ausentes de suas paróquias, tendo ido a Belém a fim de dar as boas-vindas ao bispo. Talvez, por essa razão, o subdelegado, num lugar chamado Iritúria, assumiu a responsabilidade de lhe sustar o trabalho [95]. Face às exigências do subdelegado, Holden replicou que o mesmo estava errado, que ele não tinha quebrantado a lei, nem seus auxiliares o tinham; e que iria continuar seu trabalho como antes. Entretanto, ao ouvir dizer que na vizinha cidade de Ourém o padre havia juntado todas as Bíblias e panfletos protestantes e feito deles uma fogueira, decidiu seguir viagem e apresentou a questão ao cônsul inglês em Belém [96]. Consultando Tito Franco sobre o problema, a opinião deste foi que o subdelegado estava errado, visto que sob a Constituição, "respeito pelo Romanismo não excluía discussão do

---

ano depois de Holden ter deixado o Pará. Assim, reconheço que meu ponto de vista dos acontecimentos que se desenrolaram em Belém, durante esse período, é muito unilateral, visto que me apoiei quase que inteiramente nos diários e na correspondência de Holden.

91 Diário de Holden, 22 de fevereiro e 19 de março de 1861.

92 *Ibid.*, 6 de março de 1861.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, 11 e 14 de janeiro; 22 de fevereiro; 8, 19 e 30 de março; 1, 2 e 3 de abril; 13 de junho de 1861.

95 *Ibid.*, 20 de abril de 1861.

96 *Ibid.*, 31 de julho de 1861.

dogma católico" [97]. A chegada de Dom Macedo Costa, no entanto, já estava modificando o ambiente religioso do Pará.

Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891)

Como seu biógrafo, o Arcebispo Antônio de Almeida Lustosa, asseverou, muito pouco é conhecido do início da vida de Dom Antônio de Macedo Costa, especialmente da primeira década do seu bispado em Belém. Tudo o que se tem escrito a respeito do bispo de Belém, geralmente começa pelo ano de 1872, exatamente no início das ocorrências da Questão Religiosa. Talvez assim porque, depois de ter-se tornado uma figura nacional, todas as suas ações foram seguidas pela imprensa e a maioria de seus atos tornou-se, daí em diante, um assunto de registro público.

É sabido entretanto, que o bispo nasceu em Maragogipe, Bahia, em 7 de agosto de 1830. Seu pai, era muito religioso e irmão leigo Franciscano, que costumava escrever em prosa e verso sobre assuntos religiosos [98].

Jovem muito inteligente, com a idade de 15 anos Dom Macedo Costa já estava escrevendo para o *Noticiador Católico*, em São Salvador da Bahia. Depois de terminar o curso no Seminário Santa Tereza, na Bahia, foi enviado pelo pai, para a França, onde ingressou no Seminário São Celestino de Bourges, em 1852. Dois anos mais tarde transferiu-se para o de São Sulpício, onde foi condiscípulo de dois grandes futuros luminares da Igreja Católica francesa – Felix Antoine Philibert Doupanloup (1802-1873) e Louis François Désiré Pie (1815-1880).

Em 1857, o jovem baiano ordenou-se Presbítero e, ainda não satisfeito com sua educação, foi a Roma onde freqüentou aulas nos Seminários de Santa Cora e do Coração de Maria, e da Academia de São Apolinário. Regressou à Bahia, em 1859, onde começou a lecionar no Ginásio Baiano e a escrever seu primeiro livro.

Em 1860, Dom Pedro II, que ficara muito impressionado com um sermão de Dom Macedo Costa, indicou seu nome para bispo de Belém do Pará. Apesar da juventude do padre baiano (30 anos), Pio IX aceitou-lhe a indicação e o novo bispo foi consagrado pelo Internúncio Mariano Falcinelli, no Rio de Janeiro em 1861 [99]. Todos os estudiosos da Questão Religiosa são acordes em que a experiência européia do novo bispo, especialmente sua permâncencia em Roma e sua observação pessoal do movimento de unificação da Itália e da destruição do poder papal, teve uma grande influência na sua interpretação dos acontecimentos políticos que resultaram na Questão Religiosa em 1872.

É minha opinião que as primeiras experiências de Dom Macedo Costa no seu bispado, seu conflito com Holden, que era apoiado, auxiliado e instigado pelos maçons, tais como Tito Franco e José Henriques, somente serviu para fortalecer as idéias que o bispo havia adquirido na Europa acerca da natureza conspiratória da maçonaria. E mais, que até certo

---

97 *Ibid.*, 10 de agosto de 1861.
98 Dom Antônio de Almeida Lustosa, *Dom Macedo Costa – Bispo do Pará.* (Rio: Cruzada da Boa Imprensa, 1939), p. 18.
99 *Ibid.*, pp.22-25.

ponto a colônia de confederados em Santarém e os continuados ataques de James H. Henderson a ele, à Igreja e ao papado, através da impresa maçônica, fortificaram ainda mais sua impressão de que existia um movimento maçônico-protestante para destruir a Igreja Católica no Brasil como um primeiro passo para a invasão do Amazonas pelos Estados Unidos da América.

Como Holden anotou, o bispo achou a diocese em condições precárias. Não somente teve de lidar com os perigos que ameaçavam sua igreja internamente, na forma de padres rebeldes e amancebados, como também teve de enfrentar o perigo externo, representado pelo pastor protestante estrangeiro, vendendo Bíbilias e folhetos e pregando em português – um pastor protestante favorecido em seu trabalho pelos líderes maçônicos locais. O primeiro ato do bispo, que Holden registrou como se segue, foi disciplinar o clero:

> Ouço dizer que o Bispo está bem desanimado com o estado das coisas. Está começando a guerra contra o clero, pedindo-lhes que mandem embora de suas casas as concubinas. Veremos se terá melhor êxito do que o seu antecessor que em desespero resignou a Sé[100].

A tentativa de disciplinar o clero foi abertamente aludida pelo próprio bispo na sua primeira carta pastoral, na qual invectivou contra os clérigos que estavam envolvidos em política e lembrou-lhes que sua única tarefa era a salvação de almas[101].

A Pastoral Anti-Protestante (1861)

Em seguida, o bispo atacou o problema protestante. Na primeira carta pastoral, o novo prelado já tinha feito alusão àquele quando disse que a base da fé católica não era a Bíblia, como era o caso "com a Babel do Protestantismo", mas era "uma autoridade viva, que falava e ensinava, uma Igreja visível e sempre presente" [102]. O principal ataque do bispo veio noutra carta pastoral datada de 30 de agosto de 1861, alvejando Holden, suas Bíblias e seus panfletos [103].

Nessa carta de 30 de agosto, o bispo assevera que o "monstro da heresia", que desde os tempos coloniais tinha tentado invadir o "Império da Cruz", mas que tinha sido repelido "pela heróica bravura dos brasileiros", estava, uma vez mais, tentando "infestar esta linda parte da América com seu bafo pestilento" [104]. Esta propaganda, continuou o bispo, alimentada pelos imensos recursos das sociedades bíblicas, estava se desenvolvendo consideravalmente apesar do pacto fundamental do Estado de proteger a Igreja. Era necessário, portanto, que, como "o vigia no teto da Santa Jerusalém", desse o brado de alarme. Assim, depois de debater por 12 páginas sobre o que considerava serem as falsificações da

---

100 Diário de Holden, 14 de agosto de 1861.

101 Dom Antônio de Macedo Costa, *Carta do Exmº e Revmº Sr. Bispo do Pará, Por Ocasião De Sua Entrada na Diocese, 1º de Agosto de 1861.* (Pará: Tip. de Santos & Irmão, 1861), p. 4.

102 *Ibid.*, p. 7.

103 Dom Antônio de Macedo Costa, *Instrução Pastoral Sobre o Protestantismo, Prevenindo os Fiéis Contra a Propaganda Que se Tem Feito Na Diocese de Bíblias Falsificadas e Outros Opúsculos Heréticos. Dada em Belém do Pará aos 30 de Agosto de 1861.* (Pará: Tip. do Jornal do Amazonas, 1861). O Título dessa carta é quase o mesmo da de 1857, de Dom Afonso Torres, já citada nesse capítulo.

104 *Ibid.*, pp.1-2.

"Bíblia Protestante", o bispo proibiu o seu rebanho de comprá-la e de possuí-la em casa. Deveria ser destruída, ordenou ao seu povo, ou guardada em tal lugar que não pudesse "fazer mal aos seus queridos" [105].

O bispo, reconhecendo a natureza violenta dos paraenses, deu-se ao trabalho de aconselhar a estes que deviam "encher-se de bondade para com seus irmãos desviados" e tratar os protestantes com caridade, visto que "muitos deles estavam errados em boa-fé e somente Deus deveria julgá-los". Todavia, Dom Macedo pedia "ódio de morte ao Protestantismo", e repulsa a "esse espírito de independência que põe a razão individual acima da augusta autoridade da Igreja Católica" [106]. Dois anos antes da publicação do Sílabo, o bispo já se expressava bem dentro do que seria o espírito deste.

A Polêmica Religiosa

Pouco depois desses ataques contra Holden, alguns dos clérigos do Pará que tinham permanecido silenciosos por oito ou nove meses, em face da propaganda protestante, tomaram a seu cargo liderar um ataque anti-protestante. A verdadeira motivação que os levou a isto pode-se apenas conjeturar, mas é notório que os defensores da fé se encontravam entre aqueles aos quais o bispo tinha intimado a se desfazerem de suas amásias: Padre Eutíquio e Cônego Ismael. Houve um terceiro que também tomou parte no debate, porém escreveu sob pseudônimo. É interessante observar que ambos os clérigos mencionados eram maçons e pressupõe-se que liberais. Mais tarde ambos foram destituídos das funções sacerdotais, entre outras razões porque defendiam a maçonaria e também por serem galicanos e como tais, defensores dos alegados direitos patronais da coroa.

Encorajado pelo apoio que lhe davam Tito Franco e José Henriques e seguindo a pista de *Travels With The Bible Through Spain*, de Borrow, que consultava freqüentemente, Holden decidiu anunciar abertamente suas Bíblias e desafiar o bispo a comprovar as falsificações alegadas nas chamadas "Bíblias Protestantes". O Diário de Holden relata que o anúncio que foi publicado, em 17 de agosto de 1861, no *Diário do Amazonas* rezava o seguinte:

> Está à venda à Rua da Praia, n.º 43 A Bíblia Sagrada de acordo com a tradução de João d'Almeida Pereira, por Rs. 1$600. Também à venda a Bíblia Sagrada de acordo com a tradução do Padre Antônio Pereira de Figueiredo, por Rs. 1$800, e Richard Holden convida todos a comprarem-na com a tradução publicada em Lisboa, prometendo pagar Rs. 5$000 por cada falsificação que possa ser encontrada [107].

O anúncio acima apareceu quase ao lado com o sermão dominical do bispo, em 24 de agosto, no qual Dom Macedo chamava Holden de "emissário das trevas" e prevenia seu rebanho contra o escocês. A resposta de Holden a este sermão apareceu no número de 29 de agosto do *Jornal do Amazonas*. Causou grande celeuma. O povo ficou muito indignado

105 *Ibid.*, p. 15.
106 *Ibid.*
107 *Diário do Amazonas*, Belém, 17 de agosto de 1861. Citado de uma versão inglesa do anúncio encontrado no Diário de Holden.

vendo seu bispo ser assim desafiado por um estrangeiro [108]. Holden sentiu-se obrigado a escrever um segundo artigo explicando o que acreditava serem seus direitos constitucionais de defender-se das acusações do prelado. O segundo artigo foi escrito a conselho de José Henriques e apareceu lado a lado com a carta pastoral do bispo contra o protestantismo, publicada no *Jornal do Amazonas* no seu número de 3 de setembro de 1861[109].

No mesmo dia em que a primeira resposta de Holden ao bispo apareceu no jornal, um clérigo procurou o novo guarda-livros de Francis Moran e disse, assim registrou Holden:

> ... que eu poderia meter em dificuldades os estrangeiros residentes, se continuasse. Isto alarmou um pouco de tempo meu bom irmão. Tenho, no entanto, desconfiança de que tinha a intenção de intimidar-me. Disse que tinha sido recebido pelo Chefe de Polícia um despacho, que foi mandado ao Bispo, inquirindo se minhas ações eram contravenções da lei[110].

No dia seguite Holden foi visitado por José Henriques que veio especialmente para encorajá-lo. Concordou com seus planos de continuar a escrever e a defender-se, recomendando com instância a prosseguir sem temor, que "não somente tenho a lei comigo, como também a maioria dos intelectuais do lugar...Aconselhou-me a mandar estenografar os sermões do bispo, pois que com toda a certeza me atacaria do púlpito" [111].

Talvez, como resultado do despacho mencionado, o Chefe de Polícia resolvera esclarecer o caso concernente e mandou intimar Holden a ir ao seu gabinete. Este compareceu acompanhado dos cônsules britânico e americano. A questão em foco era o incidente de Iritúria. O Chefe de Polícia argumentou que Holden não podia ensinar sua religião em português, ao que este replicou com os argumentos que lhe tinham sido preparados por Tito Franco, José Henriques e um "Dr. Paes" [112].

Como Holden expressou-se: "Tudo deu em nada" [113]. O Chefe de Polícia, provavelmente intimidado com a presença dos dois cônsules estrangeiros, deixou a questão no que estava e Holden continuou seu trabalho sem impedimento. No entanto, mais tarde o bispo escreveria que as autoridades paraenses tinham cumprido seu dever, sob a Constituição, como protetores da Igreja [114].

Os debates na imprensa continuaram, a princípio sustentados pelo Padre Eutíquio e pelo Cônego Ismael e mais adiante pelo próprio bispo. Algumas vezes, Holden achou difícil responder aos argumentos de Dom Macedo Costa. Em 18 de dezembro de 1861,

---

108 Diário de Holden, 27 de agosto de 1861.

109 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Belém, 19 de outubro de 1861; Diário de Holden, 29 e 30 de agosto e 2 e 3 de setembro de 1861.

110 Diário de Holden, 29 de agosto de 1861.

111 *Ibid.*, 30 de agosto de 1861. O termo *"thinking men"* (intelectuais) conforme se encontra na correspondência missionária, geralmente significa o grupo maçônico-liberal no Brasil que em geral dava apoio às causas protestantes.

112 Este "Dr. Paes" provavelmente era o Dr. João Lourenço Paes de Sousa, que foi suplente de Tito Franco de Almeida na Câmara de Deputados. Veja-se *Almanaque Administrativo Mercantil e Industrial da Bahia. Para o Ano de 1860. Organizado Por Camilo de Lellis Masson* (Bahia: Tip. de Camilo Lellis Masson & Co., 1860), p. 91. Doravante citado como *Almanaque da Bahia.*

113 Diário de Holden, 30 e 31 de agosto de 1861.

114 *A Estrela do Norte*, Belém, 22 de novembro de 1863.

quando apareceu o segundo artigo do bispo, Holden registrou: "O bispo continua, é hábil e me dará mais trabalho responder-lhe" [115].

A princípio, a reação de Dom Macedo ao debate fora que Holden o estava conduzindo muito fácil e cautelosamente, não atacando em cheio o dogma católico. Holden foi informado a respeito disto por alguém, provavelmente Dr. Kaulfuss, a quem o bispo confidenciou que Holden não era protestante, porque "não protestava" e disse ainda que Holden estava perdendo tempo em Belém, pois que o povo do Pará não pensava. "Nem mesmo seus clérigos pensavam e ele estava perplexo sem saber o que fazer com eles", assim registrou o escocês[116].

Não encontrei evidência do que tenha feito Dom Macedo Costa mudar de tática e posso apenas fazer conjeturas sobre a razão ou razões dessa mudança. Até aquela data, parecia que o bispo estava se deleitando muito com o exercício mental e a oportunidade de defender a Igreja por meio da polêmica com Holden.

Já no início de setembro de 1861, o Cônego Ismael tinha informado a Holden de que o bispo tinha declarado seu desejo de ter um encontro pessoal com ele para chegarem a um entendimento. Todavia, Holden, teimosamente, queria responder a todos os argumentos do prelado antes de consentir em ter um encontro ou de deixar de publicar seus artigos [117]. De fato, numa carta para S.D. Denison, defendendo sua posição contra um ataque de James Cooley Fletcher, que queria que ele tivesse a entrevista com o bispo e que chegasse a um entendimento, Holden escreveu:

> Pois o resto da verdade é que, uma razão para não me entrevistar com o bispo foi exatamente que temia que nos entendêssemos *bem demais para o meu próprio propósito.* Eu o entendi perfeitamente bem desde o princípio, porém está muito mais de acordo com meu propósito que ela aprenda a compreender-me aos poucos à proporção em que me revelo pela imprensa, do que se tivesse de dizer-lhe em termos claros que estou aqui com o propósito expresso de fazer frente à sua Igreja[118].

À recusa de Holden de encontrar-se com o Bispo seguiu-se uma grande movimentação no depósito de Bíblias, de pessoas que iam comprar os livros por simples curiosidade. Em seguida, aumentaram os seus auditórios nos serviços religiosos em português, ainda que muitos dos freqüentadores fossem alemães que tinham pedido que dirigisse cultos em língua que eles pudessem entender. Contudo, uma grande porção do auditório era composta de jovens intelectuais brasileiros, que manifestavam grande antagonismo à Igreja Católica e à religião em geral. Então, no início de janeiro de 1862, teve lugar o estranho acontecimento da quase "conversão" de Tito Franco que deve ter sido relatada às autoridades eclesiásticas pelo pai, que era muito religioso. Ainda mais, Tito Franco começou a fazer planos, abertamente, para publicar a tradução da obra de J.H. Merle D'Aubiné *História da Reforma no Século Dezesseis* [119].

---

115 Diário de Holden, 18 de dezembro de 1861.
116 *Ibid.*, 28 de dezembro de 1861.
117 *Ibid.*, 10 de setembro de 1861.
118 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 17 de janeiro de 1863.
119 Diário de Holden, 19, 22 e 25 de dezembro de 1861; também, 4 e 5 de janeiro e 8 de fevereiro de 1862.

O debate teológico pela imprensa parecia estar dando aos paraenses, inimigos da Igreja, um bom número de argumentos que até aquela data desconheciam. O bispo enfrentava não somente esse problema da discussão pela imprensa, como também, por outro lado, lutava contra o catolicismo fetichista dos paraenses. Holden relatou que a popularidade do bispo estava diminuindo, porque estava "lidando com as imagens, tentando reduzir as questões estritamente à forma do Concílio de Trento, podando os excessos". O escocês acrescentou: "Recolho umas poucas indicações de que não ganha nada com a manifesta perda de terreno na polêmica" [120].

Para o cúmulo de tudo, Dom Macedo Costa teve uma experiência bem desagradável em fevereiro de 1862, quando foi vaiado pelo povo e desacatado em frente à igreja, pelo subdelegado do distrito, por ter o bispo discretamente tentando repreendê-lo e a outros turbulentos que se estavam comportando de maneira imprópria durante a missa. O bispo, no seu sermão, tocara no assunto do comportamento apropriado na igreja e foi respondido com tumulto e gritos de: "que quer este baiano aqui? – nós não queríamos que viesse intrometer-se conosco" etc. [121].

Como se as dificuldades que o bispo andava tendo com seu rebanho não fossem suficientes, Holden escolheu a ocasião para publicar a tradução de uma carta de outro rebanho rebelde – uma carta dos bispos católicos holandeses contra o dogma da Imaculada Conceição [122]. A reação foi rápida e decidida. Como Tito Franco relatou a Holden, a carta dos bispos holandeses tinha sido demais. Cinqüenta e três dos assinantes do jornal tinham cancelado a assinatura no dia seguinte e entre eles todo o clero do Pará. Como Holden registrou, Tito Franco contou que o bispo mandara chamá-lo e externara muita indignação:

> declarou que não lhe daria mais nada para publicar e (Tito Franco) temia não somente a perda de mais assinantes, com sério prejuízo para os seus interesses políticos, continuasse ele a fazer publicações minhas no jornal [123].

O acontecimento acima foi descrito pelo próprio prelado, em 1871, num sermão na Catedral explicando sua proibição da leitura de jornais maçônicos. Como relatou *A Boa Nova*, Dom Macedo disse que tinha baseado sua decisão na experiência prévia com Holden, a saber:

> No começo deste bispado, um certo Holden queria implantar o Protestantismo nesta Diocese, ao que (o bispo) opôs-se por meio de uma carta pastoral e de sermões. Holden costumava publicar seus erros no *Jornal do Amazonas*, de cujo redator o bispo era amigo. Sua Excelentíssima Reverendíssima chamou o editor à ordem e este cavalheiro prometeu-lhe que se qualquer coisa fosse publicada contra a Imaculada Conceição, não mais permitiria que os protestantes publicassem no seu jornal. . . De fato, um dia, sem o consentimento do editor do *Jornal do Amazonas* foi publicado uma diatribe contra a Imaculada Conceição. O redator cumpriu a palavra dada a sua Excelentíssima Reverendíssima e não foi mais permitido que Holden publicasse qualquer coisa no jornal [124].

---

120 *Ibid.*, 10 de fevereiro de 1862.
121 *Ibid.*, 11 de fevereiro de 1862.
122 *Ibid.*, 17 de fevereiro de 1862.
123 *Ibid.*, 18 de fevereiro de 1862.
124 *A Boa Nova*, Belém, 6 de dezembro de 1871.

É interessante notar que Tito Franco na sua autobiografia não entrou em detalhes dessa altercação com o bispo, mas simplesmente relatou o seguinte:

> O Sr. Dom Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará e Amazonas, fez a entrada solene na sua diocese quando era promulgada a lei de 17 de março de 1861, pela qual Victor Manoel anexou os Estados do Papa e tomou o título e a soberania de rei da Itália unificada. Este acontecimento influiu no espírito de S. Exª com tal intensidade, que o primeiro sermão na catedral foi verrina contra os que o qualificaram e continuam a qualificar de inimigo da religião e de seus ministros, embora as acusações fossem sempre baseadas em fatos civis ou políticos[125].

Tito Franco tentou fazer reparação. Ofereceu a Holden publicar uma folha semanalmente, anexa ao *Jornal do Amazonas* por US$ 80.00 semanais. Como alternativa, sugeriu o plano de publicar e fazer circular a dita folha por um ano, em troca de certo modelo de tipos móveis que queria usar na publicação da *História da Reforma,* de D'Aubigné. Como as quantias em apreço eram muito altas, Holden consultou o Conselho da Missão Episcopal nos Estados Unidos, e nesse ínterim preparou um artigo "despedindo-se da polêmica", que foi publicado no *Jornal do Amazonas* de 22 de fevereiro de 1862[126].

Em maio de 1862, tendo reconhecido que a eficiência do seu trabalho fora prejudicada pelas medidas políticas e econômicas do bispo, Holden decidiu mudar-se para a Bahia. Alexander L. Blackford, o já mencionado missionário presbiteriano no Rio de Janeiro, mais tarde escreveu que a ação político-econômica do Bispo fora tão eficiente que o povo ficara com medo de falar com Holden em público e que seus velhos amigos atravessavam a rua para não serem vistos com ele[127].

Entre maio e dezembro de 1862, Holden fez uma viagem Amazonas acima até o Peru, a fim de colocar seu saldo de Bíblias em espanhol e em português. Deixou um interessantíssimo relato dessa viagem num diário especial intitulado *"Up the Amazon"*[128]. Em janeiro de 1862, despediu-se de Belém do Pará e iniciou sua viagem para a Bahia. Entretanto, o nome do escocês não seria esquecido por Dom Macedo Costa, cujo recém-fundado jornal, *A Estrela do Norte,* continuou a seguir a carreira do escocês em terras baianas e manteve os paraenses a par do que estava fazendo por lá. Até às vésperas da Questão Religiosa, como já foi dito, o nome de Holden foi citado pelo bispo como o precursor dos "esforços anti-católicos" em Belém do Pará.

A lembrança de Holden deve ter sido constantemente reavivada na memória do prelado pelos ataques anônimos freqüentes feitos a ele e à Roma e à Igreja em geral, por James H. Henderson. Tão freqüentes foram os ataques de Henderson pela imprensa maçônica que, em 1872, *A Boa Nova,* o segundo jornal fundado pelo bispo, referiu-se a um dos jornais maçônicos como "a folha diária da seita protestante no Pará"[129].

---

125 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", p. 428.
126 Diário de Holden, 18, 21 e 22 de fevereiro de 1862.
127 Blackford, *Sketches of the Brazil Mission.*
128 Os diários de Holden já foram traduzidos pela Profª Noemi Gueiros da Silva. Pretendo publicá-los em breve, acompanhados de uma pequena biografia do autor e notas explicativas.
129 *A Boa Nova,* Belém, 24 de abril de 1872. Esta matéria será mais completamente estudada no capítulo XII deste estudo.

9

RICHARD HOLDEN E O ARCEBISPO DA BAHIA

TENDO DECIDIDO mudar seu posto missionário de Belém do Pará para São Salvador, Richard Holden escreveu a Alexander L. Blackford, no Rio de Janeiro, pedindo-lhe que contratasse pessoa para ir à Bahia a fim de vender Bíblias e fazer um levantamento das condições locais. Sua experiência em Belém o tinha levado a crer que o trabalho missionário pioneiro no Brasil deveria ser feito por brasileiros. Era sua teoria que um estrangeiro em posição proeminente jamais poderia descer às massas ("o substrato da sociedade", como qualificou), sem ser observado por todos. Seu plano era também de segregar-se de todos os estrangeiros e ir trabalhando tão inconspicuamente quanto possível, deixando que os brasileiros "recrutassem" conversos [1].

A pessoa que Blackford escolheu para trabalhar na Bahia foi um espanhol, catalão, chamado Thomaz Gallart. Conforme Blackford informou a Holden, Gallart passara diversos anos nos Estados Unidos, antes de mudar-se para o Brasil. Já no Brasil, morara quatorze anos na Bahia onde casara com uma baiana. Mais ou menos em 1858 mudara-se para o Rio de Janeiro onde conheceu o Dr. Robert Reid Kalley e converteu-se ao protestantismo [2].

Thomas Gallart, o Vendedor de Bíblias

Alcoólatra inveterado, antes de sua conversão, Gallart tornou-se inteiramente abstêmio e fanático depois de sua mudança de religião. Era muito viajado, escrevia bem, numa caligrafia clara, e de acordo com Blackford, falava castelhano, francês, italiano, inglês e português "como um nativo" [3].

Não está claro como Gallart formou o círculo de amizades que Holden encontrou quando chegou à Bahia em 1863. O catalão chegara naquela cidade em abril de 1862 e

1 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Belém, 23 de maio de 1862.

2 Gallart é antigo nome Catalão. Na história moderna dois Gallarts, os irmãos Juan e Vicente, tornaram-se famosos na defesa de Saragosa, durante a invasão napoleônica. *Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-Americana.* (69 vols; Barcelona: Hijos de J. Espasa Editores, 1924), XXV, 569.

3 CHS–RHP, A.L. Blackford a Richard Holden, Rio, 12 de abril de 1862.

imediatamente começara a vender suas Bíblias e panfletos. Em agosto, Blackford relatou ao Conselho de sua missão que Gallart escrevera, informando a amigos que o Arcebispo Dom Manuel Joaquim da Silveira e todo o clero da Bahia "estavam indignados com alguns políticos de grande prestígio que, em discurso público, haviam falado contra o poder temporal do Papa" [4].

Não ficou esclarecido se Gallart era velho amigo desses políticos, ou se aproximou-se deles depois que descobriu sua posição anti-papal. Entretanto, não pode ser posta de lado inteiramente a possibilidade de que tal aproximação se tenha efetuado numa data anterior, nas lojas maçônicas locais. Thomaz Gallart, como já mencionado, provavelmente era maçom, a julgar pelo símbolo maçônico que acrescentava à sua assinatura.

É de supor-se que tenha sido por intermédio de suas relações maçônicas que Gallart sempre estava bem informado de quase tudo o que se passava na Bahia. Holden nunca deixou de admirar-se do número de informações que este lhe trazia diariamente, a maioria das quais era exata[5]. Entretanto, deve-se mencionar que, bem provavelmente, uma das fontes de informação de Gallart seria um dos sobrinhos de sua mulher, que era sacristão da Igreja de São Pedro [6].

Holden, que descreveu Gallart como baixo, magro e bronzeado pelas intempéries, qualificou-o também de "forte como um leão" por causa do seu espírito de luta [7]. Pode ter sido esse espírito de luta e modos fanáticos que o fizeram entrar em colisão com Dom Manuel Joaquim da Silveira e com o clero da Bahia.

A grande queixa, que o arcebispo tinha contra Gallart, era que não somente estava vendendo as chamadas "Bíblias falsas e opúsculos contra a Religião", como também que os meios do catalão eram astuciosos. Como se encontra na queixa publicada pelo arcebispo, todas as vezes que alguém suscitava dúvida acerca dos livros que oferecia à venda ele declarava que os vendia por autorização do arcebispo, e assim, dizia a pastoral, enganava os incautos [8]. Baseado em tais alegações, o arcebispo publicou (2 de agosto de 1862) sua primeira carta pastoral contra Gallart e suas Bíblias [9].

Em setembro de 1862, Gallart escreveu ao Dr. Kalley para informá-lo sobre a pastoral do arcebispo e disse que já havia respondido. Também o informou de que estava sendo travado nos jornais muitos debates sobre a ordem dada por alguns clérigos para que as Bíblias fossem queimadas. Gallart, no meio desse debate, foi, zombeteiramente, chamado de "o profeta espanhol" [10]. Nessa conjuntura, também no mês de setembro, Gallart

---

4 BFMCUSA, Vol. 2, nº 65, A.L. Blackford a J.C. Lowrie, 22 de agosto de 1862.
5 Diário de Holden, 27 de fevereiro de 1863.
6 *Ibid.*, 15 de julho de 1863.
7 *Ibid.*, 23 de fevereiro de 1863; CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 22 de fevereiro de 1863.
8 "Aviso – Livros Contra a Religião", *O Jornal da Bahia*, Salvador 8 de agosto de 1862.
9 Dom Manuel Joaquim da Silveira, *Carta Pastoral... Premunindo os Seus Diocesanos Contra as Mutilações e Adulterações da Bíblia Traduzida em Português Pelo Padre João Ferreira de Almeida; Contra os Folhetos Contra a Religião, Que Com a Mesma Bíblia se Tem Espalhado Nesta Cidade; e Contra Alguns Erros que se Tem Publicado no País.* (Bahia: Tip. de Camilo de Lellis Masson & Co., 1862).
10 Rocha, (ms) "Summary of Events", pp. 756-760; BFMPCUSA, Vol. 2, nº 86, A. L. Blackford a J.C. Lowrie, 6 de fevereiro de 1863.

recebeu a visita de James Cooley Fletcher que, tendo entregue alguns presentes ao Imperador, e tendo se comunicado com Tavares Bastos e outros políticos, estava de volta aos Estados Unidos via Bahia, Pernambuco e Belém do Pará [11].

As atividades de Gallart, entretanto, não se confinaram a São Salvador da Bahia. Posteriormente, também viajou para o interior por Santo Amaro, Cachoeira, Nazaré e outros lugares circunvizinhos, onde, às vezes, era recebido com forte objeção da parte do clero e da polícia[12].

Em algumas de suas viagens pelo interior, Gallart, que tinha estado trabalhando na pequena cidade de Januária, por pouco deixou de encontrar-se com o Capitão Richard Burton, que mesmo assim deixou, na sua obra intitulada *The Highlands of Brazil*, comentários muito tipicamente burtonianos sobre o catalão, cujas atividades mereceram especial atenção do Arcebispo Dom Manuel Joaquim da Silveira [13].

A Teoria e Panfleto do Arcebispo

Em 19 de outubro de 1862, durante a "festa anual dos Capuchinhos", Dom Manuel Joaquim da Silveira pregou um sermão contra os vendedores de Bíblias. No mesmo dia foi distribuído, em grandes quantidades, um panfleto intitulado: *"Em que diferem os católicos e os protestantes?"* De acordo com Rocha, esse panfleto afirmava que os vendedores de Bíblias eram membros de uma "grande Sociedade Americana", que tinha um agente no Pará (Holden) e que o dito agente (na realidade Fletcher) encontrava-se na Bahia naquela ocasião. Rocha chama atenção para o fato de ter o folheto sido publicado em setembro, quando Fletcher estava na Bahia [14].

O arcebispo, desse modo, confundiu Holden com Fletcher. Ainda mais, foi, possivelmente, informado de que o agente da Sociedade Americana (Fletcher) tinha estado no Rio advogando a causa da abertura do Amazonas à navegação internacional, e também, provavelmente, informado de que tal agente no Pará (Holden) estava em íntima associação com os paraenses liberais envolvidos numa luta incondicional pela mesma causa. Portanto, não é de causar surpresa encontrar o arcebispo formulando uma hipótese muito interessante e muito "lógica": que a venda de Bíblias e a pregação do protestantismo eram tentativas de dividir e enfraquecer a sociedade brasileira, e que essas mesmas atividades eram parte de uma conspiração para separar do Império a região amazônica e entregá-la aos Estados Unidos da América. O arcebispo chamou atenção do seu rebanho para o fato de ter sido no Pará o lugar onde alguns indivíduos tinham recentemente começado a espalhar "Bíblias adulteradas e opúsculos contra a Religião". Destacou, então, que já tinha sido dito que a nação que obtivesse o Pará teria a melhor colônia do mundo. Ademais que se tinha escrito, nos Estados Unidos, que as águas do Amazonas fluiam em direção ao Mississipe, e

11 Rocha, *Lembranças do Passado*, I. p. 198.
12 *Ibid.*, p. 277.
13 Burton, *The Highlands of Brasil*, II, p. 262.
14 Rocha, *Lembranças do Passado*, I, p, 198.

que era fato conhecido que os Estados Unidos cobiçosamente pretendiam apossar-se do Amazonas. O arcebispo acrescentou:

Prestai atenção a isto e lembrai-vos de que nossos pais combateram contra os inimigos da Fé Católica, e travaram uma batalha gloriosa para manter nossa autonomia e readquirir as porções de nosso território que eles tinham conquistado.

Desenvolvendo o assunto, Dom Manuel continuou a formular teorias sobre a propaganda protestante que, sem qualquer escrúpulo, havia aparecido no Brasil: não seria o protestantismo parte desta alegada conspiração americana? Não seria a propaganda protestante uma tentativa de enfraquecer o Brasil atraindo-o no torvelinho de uma dissensão religiosa? inquiria ele[15].

Os argumentos do arcebispo contra a abertura do Amazonas foram ecoados por Dom Antônio Macedo Costa em Belém do Pará. Para o bispo do Pará, essa abertura do rio à navegação internacional poderia apenas resultar em uma invasão protestante do Brasil e de sua diocese. A imigração protestante para o Brasil, asseverava o prelado paraense, era "...o germe da morte que nada pode produzir senão a dissolução de nossa unidade política e religiosa, senão completa desolação e ruína"[16].

Citando uma carta, alegadamente escrita por um membro do Parlamento Inglês a uma pessoa em Belém, cujo nome não foi mencionado, Dom Macedo Costa afirmou que era a intenção dos Estados Unidos da América mandar imigrantes para o Amazonas a fim de posteriormente apoderar-se dele, como tinha feito no Texas. Comentou, então, que essa tomada do Amazonas pelos americanos "...seria o resultado do trabalho desses missionários metodistas (isto é, protestantes) porque a experiência mostra que para revolucionar um país, é necessário descatolicizá-lo"[17].

É interessante notar-se que a presença dos vendedores de Bíblias e dos missionários protestantes no Brasil, era comumente interpretada, por aqueles que se opunham a essas atividades, como parte de uma conspiração perigosa. A interpretação da trama alegada diferia de acordo com os temores e aversões peculiares dos que levantavam tais hipóteses. Sabe-se, pois, que na teoria do correspondente no Brasil do *The Tablet*, um jornal publicado na Irlanda, a presença de Holden na Bahia não era complô americano, mas sim inglês. "...um estratagema da facção de Palmerston – tramada na esperança de criar um novo conflito neste país"[18].

Diante de toda a objeção acima descrita, e de publicidade adversa, Gallart, longe de intimidar-se, voltou ao Rio de Janeiro em dezembro de 1862, para levantar fundos entre os convertidos brasileiros e "certos simpatizantes estrangeiros", a fim de fazer face às despesas de sua própria campanha publicitária. Ao voltar para a Bahia, trouxe consigo um dos convertidos da igreja de Kalley, chamado Pedro Nolasco de Andrade, que dizia ser "amigo" do Primeiro Ministro Nabuco de Araújo[19].

---

15 Dom Silveira, *Carta Pastoral ... Premunindo Seus Diocesanos*, p. 67; ver a mesma citação comentada por Dom Macedo Costa na *Estrela do Norte*, Belém, 26 de abril de 1863.
16 *A Estrela do Norte*, Belém, 20 de agosto de 1863.
17 *Ibid.*, 4 de janeiro de 1863. Cumpre observar que devido o trabalho missionário pioneiro de Kidder e Spaulding, o termo "metodista" foi por muito tempo usado no Brasil significando protestante.
18 "A Igreja no Brasil Segundo um Jornal Inglês", *A Estrela do Norte*, Belém, 6 de março de 1863.
19 Rocha, (ms) "Summary of Events", p. 762.

Os Baianos "Amigos do Progresso"

De volta à Bahia, Gallart, ajudado por Pedro Nolasco, continuou a combater o arcebispo através da imprensa, com o auxílio do Dr. Demétrio Ciríaco Tourinho, redator do *Diário da Bahia,* do seu co-redator, Belarmino Barreto, e do jornal *Interesse Público.* Foi também auxiliado por Augusto Frederico de Lacerda, por John S. Gilmer (ou Gillmer), pelo ex-Ministro do Império, o Senador Francisco Gonçalves Martins (Visconde de São Lourenço), pelo capelão inglês Reverendo Charles G. Nicholay e pelo Cônsul dos Estados Unidos, Thomas F. Wilson.

Augusto Fredèrico de Lacerda

Augusto Frederico de Lacerda, era engenheiro diplomado pelo Ransselaer Polytechnic Institute (1856) de Troy, New York, filho do comerciante português, Antonio Francisco de Lacerda (ingorado-1872), que lidava com "negócios ultramarinos" e era também sócio de John S. Gilmer em uma das primeiras fábricas de tecidos do Brasil, em Valença, Bahia.

O velho Lacerda fundara a fábrica de tecidos de Valença em associação com Gilmer e Antônio Pedroso de Albuquerque [20]. Tanto Lacerda, o velho, como Gilmer lutavam para trazer o "progresso" para o Brasil. Em 1846, seus nomes, juntamente com o de um certo André Comber, apareceram como co-autores de um estudo sobre como melhorar a agricultura na Bahia [21]. Em reconhecimento de relevantes serviços prestados ao Império, foi outorgada a Antônio Francisco Lacerda a honraria de Cavalheiro da Ordem de Cristo e Oficial da Ordem da Rosa [22].

A família Lacerda era composta de seis filhos: quatro rapazes e duas moças. Dentre os quatro se destacavam Antônio Francisco Lacerda (que passou a assinar o nome como Antônio de Lacerda) e Augusto Frederico de Lacerda. Este é o Lacerda freqüentemente mencionado por Holden em seu diário, como amigo de Gallart e simpático à causa protestante[23].

Antônio de Lacerda (1834-1885) aos 19 anos de idade foi para Troy, em New York, onde estudou por um ano (1853-1854) como aluno especial no Rensselaer Polytechnic Institute, onde seu irmão Augusto já estudava desde o ano anterior. Seu nome aparece no rol dos alunos daquele Instituto apenas um ano [24]. Era católico devoto, assim nos

---

20 Stanley J. Stein, *Brazilian Cotton Manufacture. Textile Enterprise in an Underdeveloped Area, 1850 – 1950.* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), p. 26.

21 Antônio Francisco Lacerda *et. al., Parecer de uma Comissão de Negociantes Sobre o Meio de Promover a Agricultura na Bahia.* (Bahia: s. ed., 1846) conforme citação de Blake, *op. cit.,* I, p.172.

22 *Almanaque da Bahia,* 1860, p. 354.

23 Fletcher e Kidder, *op. cit.,* pp. 49, 497 e 499.

24 Henry B. Nason, *Biographical Record of Officers and Graduates of the Rensselear Polytechnic Institute, 1824-1886.* (Troy, N.Y.: William H. Young, 1887) p. 560.

informa seu biógrafo, Professor Waldir Freitas de Oliveira[25], ao contrário do seu irmão Augusto, de simpatias protestantes.

Dos quatro irmãos, Antônio de Lacerda foi o que mais se distinguiu, pela sua cultura e tino de homem de empreendimentos. Impressionou muito favoravelmente ao Professor e Sra. Louis Agassiz, que foram seus hóspedes em julho de 1865, quando de passagem pela Bahia a caminho do Amazonas. Ficaram bem impressionados não apenas com sua hospitalidade, como também pela sua coleção de insetos "valiosa... admiravelmente arranjada e em excelente condição de preservação" [26].

O nome de Antônio de Lacerda foi preservado na Bahia através de seus vários empreendimentos, especialmente da construção do grande elevador hidráulico, ligando a cidade baixa com a cidade alta. Este foi um projeto da Companhia de Transportes Urbanos da qual era fundador e sócio majoritário [27]. Nesse empreendimento, diz Auchincloss, foi ajudado pelo irmão engenheiro, Augusto Frederico de Lacerda [28]. Este estudara no Rensselaer Institute (1852-1856) do qual recebera o diploma de engenheiro Bacharel em Ciência (B.S.). [29]

Após formar-se em Rensselaer, Augusto Frederico trabalhara numa fábrica de tecidos em Holyoke, em Massachusetts, onde por mais de um ano adquirira conhecimento de diversos processos de fabricação e fizera cálculos e projetos de toda a maquinaria. Voltou ao Brasil, em 1858, com a esposa americana, Helen Agnes Kendrick, com quem casara em Troy, em 1854. Tornou-se, então, gerente da fábrica de Valença onde trabalhou por sete anos com o técnico americano, R.A. Randall, originário de Rhode Island [30].

A primeira notícia que se tem do jovem Lacerda entre os protestantes é encontrada numa carta de Blackford, que registra ter Gallart encontrado um protetor num "português" abastado que "se tinha convertido há algum tempo, lendo a Bíblia" [31]. Ao chegar à Bahia, Gallart apresentou-o a Augusto Frederico de Lacerda.

O escocês registrou que Gallart estava naquele tempo com muita esperança de converter o jovem engenheiro que não havia ainda "renunciado publicamente a igreja de Roma, mas que é inteiramente protestante". Holden mais tarde escreveu que, "apesar de impedido de dar o passo, por causa da oposição e dos sentimentos dos seus pais", o jovem Lacerda, mais cedo ou mais tarde, aceitaria abertamente o protestantismo [32].

Holden procurou atrair Augusto Frederico à sua causa, e pediu-lhe que corrigisse

25 Waldir Freitas Oliveira, *Antônio de Lacerda.* (Bahia: Departamento de Cultura, Secretaria de Educação e Cultura, Prefeitura Municipal da Cidade de Salvador, 1974) Este é um pequeno opúsculo, de 27 folhas, não paginado. Agradeço ao Prof. Waldir Oliveira por esta e inúmeras outras informações sobre os Lacerdas.

26 Agassiz, *op. cit.*, p.127.

27 Oliveira, *op. cit.*,

28 William Stuart Auchincloss, *Ninety Days in the Tropics; or, Letter from Brazil.* (Wilmington, Del.: s.ed., 1874), p. 23.

29 Nason, *op.cit.*, pp. 295-296.

30 *Ibid.*

31 BFMPCUSA, Vol. 2, Carta nº 65.

32 Diário de Holden, 17 de fevereiro de 1863.

alguns artigos para os jornais, ao que ele "acedeu de boa vontade" [33]. Um mês mais tarde, mais uma vez descrevendo a posição de Lacerda, Holden fez a seguinte anotação:

> Sem a menor sombra de dúvida, é crente, mas como ele mesmo confessou, como José de Arimatéia, secretamente, ainda que, não tão secretamente ao ponto de fazer esforço para ocultar suas convicções, das quais não faz segredo, e defende a verdade em qualquer ocasião que o exija, mas como ele diz, não acha que seja de bom alvitre renunciar agora publicamente ao papismo, o que diz ele, espera, um dia, fazer deliberadamente, por meio de uma declaração pública no meio da Igreja[34].

Os dois filhos de Augusto Lacerda eram criados como protestantes pela mãe americana. Entretanto, como esta veio a falecer em abril de 1863, Holden temia que as crianças caíssem sob a influência da avó paterna, a quem classificou de "carola" [35]. Não se sabe que religião finalmente, seguiram os filhos, presume-se que a católica. O *Biographical Record* do Ransselaer indica que Augusto casou novamente em 1863 e teve cinco filhos da segunda esposa [36].

O receio de ferir os pais foi o que forçou Augusto de Lacerda ao seu papel de "José de Arimatéia". O engenheiro baiano, no meio dos problemas de Holden com o Arcebispo, contou ao escocês que o pai tinha tocado na questão de religião, dizendo-lhe que sua genitora estava profundamente sentida com o caso. Lacerda explicou ao ministro episcopal que, em atenção à senhora sua mãe, por enquanto, ainda conservaria a aparência de católico, em vez de abertamente desligar-se da Igreja como desejaria fazer [37].

John Smith Gilmer

John Smith Gilmer, natural de Philadephia, foi cônsul dos Estados Unidos na Bahia de 1851 a 1862 [38]. A Professora Fernanda Pacca de Almeida Wright, em seu estudo *Desafio Americano à Preponderância Britânica no Brasil,* informa que a firma de John S. Gilmer (ou Gilmore) tinha estado implicada no tráfico negreiro na Bahia até 1850. Daniel P. Kidder, que o conheceu em 1839, registrou que era "negociante" e que fora pessoalmente responsável pela construção em Salvador do único cemitério americano no Brasil, o que é mais tarde confirmado por Fletcher[39].

Gilmer, que segundo as evidências já estava bastante enfermo, foi substituído no Consulado Americano, em 1863, por Thomas F. Wilson. Morreu em 2 de dezembro de 1863, deixando esposa e dois filhos. Sendo sócio e amigo de Gilmer, Antônio Francisco de Lacerda administrou o inventário dos seus bens, a pedido da viúva [40].

---

33 *Ibid.*, 20 e 21 de fevereiro de 1863.
34 *Ibid.*, 24 de março de 1863
35 *Ibid.*, 30 de abril de 1863.
36 Nason, *op. cit.*, p. 296.
37 Diário de Holden, 21 de agosto de 1863.
38 NAWDC, "Despatches from the United States Consuls in Bahia", 1850-1906; vol. 3, de Thomas F. Wilson ao Secretário de Estado Seward, Bahia, 2 de janeiro de 1864.
39 Kidder, *op. cit.*, II. pp. 66-67; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 484-486; Antonia Fernanda Pacca de Almeida Wright, *Desafio Americano à Prepoderância Britânica no Brasil.* 1808-1850. (Rio: Departamento de Imprensa Nacional, 1972), p. 233. As gráficas Gillmer, Gilmer e Gilmore, aparecem nos regristros referentes a John S. Gilmer.
40 NAWDC, "Despatches from the United States Consuls in Bahia", 1850-1906, vol. 3, de Thomas F. Wilson ao Secretário de Estado Seward, 2 de janeiro de 1864.

Senador Francisco Gonçalves Martins (1807-1

Francisco Gonçalves Martins, Visconde de São Lourenço, nasceu em Santo Amaro, na Bahia. O futuro Visconde de São Lourenço teve alguma coisa de aventureiro nos seus dias de estudante. Estudou humanidades no seminário em Sarnache, em Portugal, e se encontrava no seu último ano de Direito em Coimbra, quando sentou praça em um batalhão de estudantes que combateu na Guerra Miguelina, a favor de D. Maria II. Foi por fim forçado a deixar Portugal, tendo viajado pela Espanha, Inglaterra e França antes de voltar para o Brasil em 1830 [41].

Como já mencionado, Francisco Gonçalves Martins, em 1855, viajara da Bahia ao Rio de Janeiro com Dr. Robert Reid Kalley e esposa. O Senador fez boas relações de amizade com os Kalleys nessa ocasião, mas não se sabe se essas relações foram continuadas por qualquer uma das partes depois disso [42].

Francisco Martins foi amigo de Lacerda, de Gilmer e do Reverendo Charles G. Nicholay. O Senador foi, provavelmente, um dos políticos, mencionados por Gallart na sua carta, que tinham atacado o poder do Papa em discurso público. O Senador Martins conheceu Holden na casa de Lacerda, e manifestou desejo de falar-lhe em particular. Dias mais tarde, Holden e Gallart fizeram-lhe uma visita. Como o ministro episcopal registrou, o Senador Martins começou o encontro declarando que era "católico romano e assim permaneceria"; entretanto, estava interessado em conhecer o que Holden tinha a dizer [43]. No dia seguinte, Holden visitou-o novamente e trouxe-lhe um artigo recém-escrito, o qual Martins corrigiu prazeirosamente. Ainda mais, ensinou a Holden sobre as diferenças gramaticais entre a língua portuguesa e a inglesa, "sendo bem versado em nossa língua", como Holden explicou [44].

Francisco Martins estava interessado especialmente na questão do Decálogo e no que Holden chamou "o furto do segundo mandamento". Ficou atônito diante do fato de os clérigos da Bahia silenciarem sobre os artigos de Holden a respeito do assunto [45]. Desta data em diante tornou-se o revisor de todos os artigos de Holden e, quando o *Diário da Bahia*, sob ameaça de ação legal, deixou de publicar os trabalhos do escocês, ofereceu-se para ser seu advogado. Entretanto, era opinião do Senador Martins que qualquer ação legal que fosse iniciada pelos ultramontanos contra Holden e o *Diário da Bahia*, seria apenas uma forma de atormentá-lo, visto que nem um nem outro tinha infringido a lei [46].

O Senador Martins defendeu Holden e Gallart noutras ocasiões. Em junho de 1863, por exemplo, Gallart fora intimado pela polícia de Cachoeira a pôr fim à venda de Bíblias. Como o catalão continuasse suas vendagens, foi fisicamente agredido pelo pároco local

---

41 Blake, *op. cit.*, II, pp. 459-460; Francisco Gonçalves Martins, *Relatório Apresentado à Assembléia Geral Legislativa na Primeira Sessão da Nona Legislatura Pelo Ministro e Secretário dos Negócios do Império.* (Rio: Tip. Nacional, 1853), *passim;* Alberto Silva, *Discurso da Posse do Acadêmico Alberto Silva.* (Bahia: Imp. Oficial, 1952).

42 Diário de Dr. Kalley, 1.º de maio de 1855.

43 Diário de Holden, 24 de março de 1863.

44 *Ibid.*, 25 de março de 1863.

45 *Ibid.*, 31 de março de 1863.

46 *Ibid.*, 10 de abril de 1863.

que "abalou-o violentamente pela gola do casaco... usando a mais insultuosa linguagem". Holden e Gallart consultaram sobre a prudência de processar o vigário, mas o Senador Martins advertiu-os de que teriam melhor resultado se apenas fossem à imprensa e narrassem a história, sugerindo ainda que fossem ao editor do *Interesse Público* [47].

Como a polícia de Cachoeira continuasse a afligir Gallart por causa da venda de Bíblias, o Senador Martins formulou uma petição para Gallart assinar, dirigida ao Dr. Sebastião do Rego Barros de Lacerda, Chefe de Polícia da Bahia, na qual pedia a proteção dos seus direitos constitucionais [48]. A petição teve como resultado uma censura pública ao delegado de polícia de Cachoeira, da parte do chefe de polícia provincial [49].

Holden perseverou tentando levar o Senador Martins a discutir assuntos religiosos, mas não foi muito bem sucedido. O senador, evidentemente, nunca chegou ao ponto de ser um "José de Arimatéia", como seu amigo Augusto Frederico de Lacerda. Em uma das últimas páginas do último diário de Holden existente, o escocês registrou o seguinte, sobre o senador, que tinha estado enfermo e de cama "... o Dr. chegou agora a dizer que está... entre nós e a Igreja de Roma. Acha-nos certos em muitas coisas e que há outras onde eles têm razão" [50]. Acrescentou mais, que o Senador Martins tinha declarado que ainda estava lendo o Novo Testamento e que queria terminar de lê-lo antes de conversar sobre certas questões de dogma [51]. Sem dúvida, sua amizade com o capelão britânico, o Reverendo Charles G. Nicholay, influía na sua atitude pró-protestante.

O Capelão Charles G. Nicholay

Muito pouco se sabe sobre o Reverendo Charles G. Nicholay, capelão inglês na Bahia. Os registros do Palácio de Lambeth, em Londres, indicam que foi nomeado capelão para a Bahia por ato de Lord Claredon, em 1857[52]. Parece ter sido o mais "evangélico" dos capelões anglicanos no Brasil, a julgar não apenas por sua ação junto a Holden, em 1863 e 1864, mas também por suas inúmeras cartas arquivadas em Lambeth, endereçadas ao Bispo de Londres, muitas sobre problemas de ordem teológica[53].

É conhecido que Nicholay tinha forte ligação com a British and Foreign Bible Society. Foi ele quem conseguiu para Holden a posição de agente daquela organização no Brasil, depois que este demitiu-se do posto de missionário da Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos [54].

---

47 *Ibid.*, 5 de junho de 1863.
48 *Ibid.*, 9 de junho de 1863.
49 *Ibid.*, 15 de junho de 1863.
50 *Ibid.*, 14 de agosto de 1863.
51 *Ibid.*
52 Lambeth Palace Library – Archives 4 – Fulham Papers – Foreign Chaplaincies and Colonial Bishoprics, N.º 564 South America, 1819...1873. Lambeth Palace é a residência do Bispo de Londres, cuja biblioteca abriga o arquivo da Igreja Anglicana. A grafia do nome do capelão aparece, Nicolai Nicolay e Nicholay. A última é como ele assinava sua correspondência com o Bispo de Londres.
53 *Ibid.*,
54 Rocha, Lembranças do Passado, I, p. 241.

Ao tempo da primeira carta pastoral do arcebispo contra Gallart e suas Bíblias, Nicholay, conforme Holden registrou, "...só tinha deixado de responder ao arcebispo por ter ouvido dizer que eu estava sendo esperado e por considerar isto mais propriamente trabalho meu" [55].

Desde o início do trabalho de Holden na Bahia, Nicholay deu-lhe assistência e ajudou-o de todas as maneiras. Como hóspede de Augusto Frederico de Lacerda, Nicholay acompanhou o casal Agassiz e outros membros da expedição Thayer, pela cidade da Bahia e "encaminhou-os a ver o que havia de mais interessante nas redondezas" [56].

No entanto, Holden tinha outros auxiliares estrangeiros. Mais do que Nicholay, o novo cônsul americano, Thomas F. Wilson, foi de grande auxílio para o escocês na Bahia.

O Cônsul Thomas F. Wilson

Thomas F. Wilson, que sucedeu Gilmer em 1862, tornou-se notório no Brasil por causa do "incidente Wachusett", ocorrido em 1864. Esse incidente diplomático envolveu o navio confederado "Florida" que chegou avariado ao porto da Bahia, tendo sido alvejado a tiros, capturado e rebocado pelo navio de guerra americano "Wachusett". Alegou-se que o Cônsul Wilson, contrário à sua promessa às autoridades brasileiras de que as águas nacionais não seriam violadas, tinha pessoalmente ordenado que o comandante do navio de guerra rebocasse o vapor confederado e o levasse de volta aos Estados Unidos. Esta ação da parte de Wilson causou um sério problema diplomático entre as duas nações[57].

Holden era tão amigo de Wilson, que este solicitou ao escocês que ficasse em seu lugar fazendo as vezes de cônsul, enquanto ia aos Estados Unidos a negócio. Durante o incidente do "Wachusett", Holden assumiu o encargo do consulado, enquanto Wilson se entendia com as autoridades brasileiras.

Gallart era conhecido de Wilson e fez arranjos para que Holden morasse na casa do cônsul, ao chegar à Bahia. Holden foi seu hóspede até que encontrou uma habitação na cidade [58]. Wilson, desse modo, tornou-se amigo íntimo e colaborador do escocês, e usou sua posição para protegê-lo, ainda que este não fosse cidadão americano [59].

Wilson foi um grande auxílio, especialmente durante os motins dos estudantes (abril de 1863) contra Holden. O escocês provavelmente teve de apelar para o auxílio do cônsul dos Estados Unidos, porque John Morgan Jr., cônsul inglês, tinha-se mostrado tão hostil para com ele quanto Watson Vredenburg em Belém. Holden registrou que o cônsul inglês na Bahia, ao encontrar-se com ele pela primeira vez, "tinha-se expressado em termos hostis sobre minha vinda aqui para criar-lhe dificuldades" [60].

---

55 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 17 de agosto de 1863.
56 Agassiz, *op. cit.*, p. 127.
57 Hill, op. cit., pp. 155-158. É de lastimar que o último diário de Holden que pude localizar termine em 28 de agosto de 1863. Sabe-se que Holden ficou na Bahia quase até o fim de 1864 e um diário desses meses esclareceria mais esta questão.
58 Diário de Holden, 17 de fevereiro de 1863.
59 *Ibid.* 6 e 21 de maio de 1863.
60 *Ibid.*, 30 de maio de 1863.

Wilson, a pedido de Holden, solicitou ao Chefe de Polícia, Barros Lacerda, que tomasse as precauções necessárias para proteger o escocês, que fora informado de que 200 ou 250 estudantes haviam "formado um bando" para perturbar seus serviços religiosos em português. Wilson também levou uma bandeira dos Estados Unidos para o local de reunião, para ser hasteada em frente do prédio, "em caso de necessidade" [61]. A demonstração realizou-se, mas nada sério aconteceu, porque a polícia interveio em tempo. No domingo seguinte, como os estudantes tivessem programado novas desordens, o cônsul americano postou-se à porta do local de reuniões para impedir que a multidão hostil entrasse [62].

O Cônsul Wilson mais uma vez protegeu a Holden, poucos dias mais tarde, quando surgiu um boato de um complô para assassinar o escocês. Neste ponto o diário de Holden torna-se um tanto confuso, pois que, freqüentemente, menciona "o cônsul", mas não especifica qual. Entretanto, parece que quaisquer que tenham sido as medidas que foram tomadas, foram-no a pedido do cônsul americano [63]. Como em 11 de maio de 1863 o navio "Alabama", dos confederados, entrou no porto da Bahia, Wilson ficou profundamente envolvido com esse problema naval. Portanto, não surpreende que toda a correspondência consular americana proveniente da Bahia, naquele mês, lidasse apenas com a "questão Alabama" e de forma alguma mencionasse Holden que, afinal, era súdito britânico, cujos problemas não afetavam oficialmente os Estados Unidos da América.

Holden recompensou Wilson ajudando-o com seus problemas com o chamado navio "corsário" confederado. Por diversos dias, o escocês foi ao consulado americano para ocupar o lugar de Wilson e redigir os despachos por ele, enquanto este lidava pessoalmente com as autoridades brasileiras [64].

Além do auxílio do Cônsul Wilson, Holden foi também ajudado por jornalistas brasileiros, entre eles o Dr. Demétrio Ciríaco Tourinho e Belarmino Barreto.

Dr. Demétrio Ciríaco Tourinho (1826-1888)

Dr. Demétrio, de acordo com um biógrafo da família, era descendente de Pero de Campos Tourinho, donatário da Capitania de Porto Seguro. Nasceu na Bahia em 16 de março de 1826. Em 1847, formou-se na Faculdade de Medicina da Bahia, tendo se tornado membro correspondente do *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* naquele mesmo ano. Em 1849, conquistou a cátedra de Grego no Liceu da Bahia. Em 1856, juntamente com o primo Dr. Manuel Jesuíno Ferreira fundou o *Diário da Bahia.* Tornou-se membro da Comissão de Higiene Pública em 1852 e foi o primeiro redator da recém-fundada *Gazeta Médica,* em 1861.

Em reconhecimento aos serviços prestados à nação, Dr. Demétrio recebeu a comenda de Cavaleiro da Ordem de Cristo, em 1862. Em 1864 foi eleito para a Câmara de Deputa-

61 *Ibid.*, 11 de abril de 1863.
62 *Ibid.*, 27 de abril de 1863.
63 *Ibid.*, 7, 8, 10 e 11 de abril de 1863.
64 *Ibid.*, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 23, 28 e 29 de maio de 1863.

dos da Província onde exerceu o cargo de 1864 a 1869, e mais tarde de 1880 a 1881. Em 1871, como coroação de sua carreira médica, foi nomeado catedrático da cadeira de patologia interna da Escola de Medicina da Bahia [65].

A primeira notícia que se tem da cooperação dada a Gallart pelo Dr. Demétrio, através do *Diário da Bahia,* encontra-se numa carta de Blackford na qual relatou que, apesar das pastorais do arcebispo, Gallart tinha achado meios de defender-se. Continuou Blackford informando que o redator de um dos principais jornais da Bahia estava argumentando fortemente a favor da livre circulação da Bíblia, e assim "corajosamente respondia ao arcebispo e atacava sua posição", e acrescentou: "Pelo menos dois outros estão também escrevendo e publicando no mesmo jornal, em favor da verdade" [66].

Este auxílio à causa protestante da parte do *Diário,* como seria de esperar, não foi recebido muito amavelmente pela imprensa ultramontana. Em 24 de fevereiro de 1863, Holden registrou que, naquele dia, o jornal *Nova Época* saiu-se com "umas mentiras a respeito do redator do *Diário* porque publica nossos artigos" [67].

Poucos dias mais tarde, o escocês anotou: "Thomas continua a ser bem sucedido ... Voltou atrasado, tendo passado toda a tarde em conversa com o redator do *Diário*" [68].

O *Diário da Bahia,* ainda que fosse de propriedade particular, era o jornal "oficial" da Província, pelo fato de ser o único que tinha um contrato para publicar todas as notícias do governo e atos oficiais. Era natural, portanto, que as autoridades eclesiásticas estivessem preocupadas pelo fato de estar este jornal tão intimamente associado com o protestantismo. Assim, em 6 de abril de 1863, um projeto, proposto pelo Padre Antônio da Rocha Viana, foi apresentado na Assembléia Provincial que proibia o "jornal oficial" de publicar qualquer artigo contrário à religião do Estado ou ofensivo a qualquer bispo brasileiro [69].

A lei proposta pelo Padre Viana parece ter sido motivada por um artigo longo e violento, escrito pelo Dr. Demétrio. Nesse artigo, o redator do *Diário da Bahia,* irritado pelos ataques que lhe foram feitos pela imprensa ultramontana, que ele chamou de "as agressões da imprensa mirim anônima", não mediu palavras para defender-se. Acusado pela imprensa ultramontana de planejar a destruição da Igreja Católica, colocou-se na posição do jornalista liberal que permitiria a livre discussão de todos os assuntos no seu jornal. Entretanto, revidando o ataque, colocou a culpa da destruição da Igreja nos ombros dos que chamava de "jesuítas". Dr. Demétrio expressou-se da seguinte maneira:

> Os Jesuítas nos acusam de incitar os esforços para *"abalar os fundamentos da Igreja Católica; de derrubar as colunas que sustentam a religião"*... não sabem eles quem abala o fundamento da Igreja

---

65 Eugênio Tourinho, *Breves Apontamentos Genealógicos da Família Ferreira Tourinho por E.T.* (Bahia: Tip. de V. J. Gonçalves Tourinho, 1884), pp. 43-46; Blake, *op. cit.,* 106-108.

66 BFMPCUSA, Vol. 2, Carta nº 87.

67 Diário de Holden, 24 de fevereiro de 1863.

68 *Ibid.,* 27 de fevereiro de 1863.

69 *Ibid.,* 10 de abril de 1863. O Padre Antônio da Rocha Viana (1822-1881) era Deputado na Assembléia Legislativa Provincial. Presbítero secular em 1847, Viana também estudara direito em Olinda, onde diplomou-se em 1855. Foi vigário da paróquia de Sacramento, na Bahia, juiz do Tribunal Eclesiástico, professor de lei canônica no seminário do arcebispado e advogado no Forum da Bahia. Blake, *op. cit.,* I, pp. 302-303.

Católica? Não é aceitar o Diário a calma e decente discussão sobre os livros Apócrifos... Não sabem os Jesuítas quem abala o fundamento da Igreja Católica? São eles que não têm a instrução necessária para refutar os argumentos do *protestantismo:* são eles que vivem aqui como é público e notório, mentindo, caluniando e traficando no Templo do Senhor; são eles que escandalizam a Igreja de Jesus Cristo com o exemplo horrendo de uma vida desregrada, ou ambição desordenada; são eles que vivem perante a Igreja juntos no mais sujo e mais carnal concubinato, criando seus rebentos, gabando-se de suas posses, negando-se a atos de caridade, e especulando no mais detestável tráfico com os sentimentos religiosos do povo [70].

O artigo do Dr. Demétrio em defesa do que proclamava ser seu direito de publicar abertamente discussões sobre questões de dogma, e seu violento ataque àqueles aos quais chamava de "jesuítas", trouxe também uma reação da polícia. O Chefe de Polícia Barros de Lacerda, como Holden registrou, "resolveu chamar a atenção do promotor público para o artigo publicado no jornal oficial". O promotor, no entanto, respondeu que não podia ou não queria fazer nada sobre a questão [71].

À vista da inação da parte das autoridades civis, o arcebispo evidentemente decidiu usar armas semelhantes às tão eficientemente aplicadas pelo Bispo do Pará. Primeiro, houve uma avalanche de cancelamentos de assinaturas do *Diário da Bahia* por parte do clero. Entretanto, isto não teve êxito.

Ao contrário de Tito Franco, Dr. Demétrio era um homem de posses, cuja posição financeira não podia ser abalada pela perda de assinaturas do seu jornal [72]. Em seguida, como Augusto Frederico de Lacerda relatou a Holden, o arcebispo fez uma visita ao Presidente da Província, Antônio Coelho de Sá e Albuquerque, e pediu-lhe que proibisse Dr. Demétrio de publicar os artigos de Holden [73]. O Presidente respondeu ao arcebispo, assim Larcerda informou a Holden, que não podia proibir Dr. Demétrio de publicar coisa alguma, "e o velho foi para casa muito triste". Dom Manuel voltou ao presidente e pediu-lhe então "que fizesse um apelo pessoal ao redator". O presidente Albuquerque fez um pedido pessoal ao Dr. Demétrio para que deixasse de publicar propaganda protestante, e o redator aquiesceu [74].

Com as páginas do *Diário* interditadas, Holden tinha apenas à sua disposição as páginas do *Interesse Público* que, na sua opinião, era um "jornal de segunda classe" [75]. Nessa conjuntura, o escocês decidiu pedir ao Conselho Diretor de sua missão que lhe mandasse uma imprensa para que pudesse publicar seu próprio jornal, livre de pressões políticas ou eclesiásticas [76].

Este plano de Holden, de adquirir uma imprensa, foi provavelmente divulgado por Fletcher, que se encontrava uma vez mais viajando pela Bahia. Tais planos alarmaram sobremaneira o correspondente de *A Estrela do Norte* em Salvador. Entretanto, Dom

---

70 *Diário da Bahia*, São Salvador, 9 de abril de 1863, como foi traduzido por Richard Holden e apenso à sua carta a S.D. Denison, datada da Bahia, 8 de abril de 1863.
71 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 11 de abril de 1863; BFMPCUSA, Vol. 2, Carta nº 100.
72 CHS–RHP, Richard Holden a S. D. Denison, Bahia, 11 de abril de 1863.
73 Diário de Holden, 22 de abril de 1863.
74 *Ibid.*.
75 *Ibid.*, 12 de abril de 1863.
76 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 27 de março de 1863.

Macedo comentou que mesmo que considerasse de má política e um escândalo que as autoridades consentissem "a pregação pública de heresias e doutrinas que atacam não menos do que seis sacramentos", contudo não estava insatisfeito que os protestantes tivessem sua própria impressora.

> Quanto a nós a chegada dessa imprensa é um triunfo para o catolicismo, porque isto quer dizer que, se algumas de nossas impressoras, em boa fé tenham-se permitido ser usadas pela propaganda protestante, agora mudaram de direção[77].

O *Interesse Público,* como acima mencionado, abrira suas páginas às publicações de Holden. Entre os seus jornalistas encontrava-se o líder espírita Belarmino Barreto.

Belarmino Barreto (1840-1882)

Belarmino Barreto era filho do Padre Fernando Meireles Pinto Barreto, vigário de Inhanbupe na Bahia. Começou e estudar medicina para satisfazer à família, mas mudou de carreira para tornar-se jornalista em 1859. Sua primeira posição foi com o jornal liberal *Guaycuru,* em Salvador. Em 1860 começou também a escrever para o *Diário da Tarde,* onde publicou uma série de artigos intitulada "Revista da Europa". Nesses artigos, defendeu a luta do movimento de unificação italiana contra o poder temporal do papado. Em 1860, tentou também seu próprio jornal literário denominado *Botão de Rosa,* que se extinguiu depois de doze números[78].

Em 1862, quando Gallart voltou à Bahia, Barreto estava trabalhando como sub-redator do *Diário da Bahia,* mas também contribuía com artigos para o *Interesse Público,* que tomara o lugar do *Guaycuru.* Foi nessa época que se tornou amigo do catalão e começou a escrever "algumas críticas bem severas" à pastoral do Arcebispo contra as Bíblias protestantes. Esses artigos foram escritos "sob os auspícios de Thomas", registrou Holden. Gallart fornecia os textos bíblicos a Berlarmino e este "punha suas idéias em forma"[79].

Belarmino Barreto tinha então cerca de vinte e três anos e parece ter-se impressionado muito com Holden e Gallart. O escocês registrou que costumava visitá-los e que estava "perceptivelmente sendo levado em direção à verdade"[80]. Holden e Gallart continuaram a catequizar Barreto, mas este não parece ter-se decidido a segui-los. No domingo, 5 de abril de 1863, Holden registrou no seu diário que Barreto estivera presente aos serviços religiosos e que ficara por algumas horas "conversando sobre o Evangelho e seus efeitos na alma". O escocês acrescentou: "Saiu muito persuadido e pensativo" [81]. No domingo seguinte Holden escreveu que Barreto informara a Gallart de que "tinha achado alguma coisa no Evangelho que levara a uma reflexão séria"[82]. Entretanto, depois desta última nota nada mais foi dito sobre o jornalista. Os registros do que possa ter

77 "Propaganda Protestante", *A Estrela do Norte,* Belém, 22 de novembro de 1863.
78 Blake, *op. cit.,* I, pp. 388-389.
79 Diário de Holden, 17 de fevereiro de 1863.
80 *Ibid.,* 28 de março de 1863.
81 *Ibid.,* 5 de abril de 1863.
82 *Ibid.,* 6 de abril de 1863.

transpirado em relação ao interesse de Belarmino no protestantismo perderam-se, juntamente com os diários de Holden posteriores a agosto de 1863.

Entre 1864 e 1869 Belarmino Barreto foi redator de um jornal violentamente anticlerical chamado *O Farol*. Depois que este fracassou, em 1869, Barreto voltou a ser redator do *Diário da Bahia*, que em 1868 fora comprado por uma "sociedade anônima" composta de membros do Partido Liberal. O *Diário da Bahia*, sob a direção de Barreto, desempenhou um forte papel nos acontecimentos que provocaram a Questão Religiosa e durante a mesma [83].

Como já mencionado, Barreto foi um dos primeiros espíritas da Bahia que se colocou a serviço da causa da liberdade de culto.

Os Problemas de Holden na Bahia

Richard Holden deixara o Pará com a convicção de que tinha ganho a controvérsia com Dom Macedo Costa: "A vitória sobre o Bispo do Pará foi um antecedente necessário", escreveu a Holden, explicando sua polêmica com o arcebispo da Bahia [84]. A convicção do escocês era baseada, não apenas na sua impressão de que seus argumentos eram mais fortes, como também no fato de ter o bispo recorrido ao uso da força para fazê-lo suspender suas publicações. Para Holden, isso fora um reconhecimento tácito da incapacidade do bispo de responder aos seus argumentos. No entanto, deve-se notar que o ato de Dom Macedo Costa pode ter sido simplesmente uma decisão de seguir uma recomendação papal antiga, de que nenhuma discussão aberta dos dogmas da Igreja deveria ser publicada em países católicos. Essa recomendação seria em breve (1864) reforçada pelo artigo nº 79 no Sílabo dos Erros.

Apesar de todos os seus problemas com Dom Macedo Costa, Holden admirava seu adversário eclesiástico. Acreditava que o bispo era um homem sincero, profundamente religioso e muito inteligente. Mesmo enquanto se preparava para mudar-se do Pará, registrou em seu diário que não poderia ter desejado um adversário mais justo e mais cavalheiresco. O bispo, segundo o escocês, nunca se tinha rebaixado de sua dignidade apostólica para recorrer a insultos pessoais, ou a usar linguagem ofensiva, como tinham feito o Padre Eutíquio e o Cônego Ismael [85].

Enquanto Holden viajava do Pará em direção ao sul, ficou surpreso ao descobrir como seu nome tinha se tornado conhecido por toda a costa do Norte [86]. Na parada de seu vapor, em Pernambuco, visitou o Recife e foi gratificado com uma nota elogiosa a seu respeito, publicada por José de Vasconcelos do *Jornal do Recife* [87].

Como já foi mencionado anteriormente, Holden encontrou Gallart profundamente envolvido com um debate pela imprensa sobre assuntos de religião. Imediatamente entrou

83 Blake, *op. cit.*, I, pp. 388-389, e VI, p. 108.
84 Diário de Holden, 17 de fevereiro de 1863.
85 *Ibid.*, 17 de junho de 1863.
86 *Ibid.*, 17 de fevereiro de 1863.
87 *Ibid.*, "Gazetilha", *Jornal do Recife*, Recife, 6 de fevereiro de 1863.

na liça com uma série de artigos que redigira no Pará, mas que não tinha podido publicar lá. Escreveu também outros artigos para serem publicados sob a assinatura de Pedro Nolasco e de Gallart [88].

A liberdade de Holden de publicar não durou muito. *O Diário da Bahia* lhe foi vedado em abril. Não somente isso, mas Gallart, cujas respostas à pastoral do arcebispo tinham dado início a toda polêmica, foi informado, pelos amigos, que a oposição estava "tentando fortemente arranjar alguma acusação pela qual pudesse ser posto na cadeia"[89].

Pode ser afirmado que, o que se seguiu, possivelmente não se baseou apenas em um *odium theologicum*, visto que é bem provável que os sentimentos de ódio que foram demonstrados contra Holden podem ter sido exacerbados pela "Questão Christie" que rebentara naquele tempo. O próprio Holden tinha estado muito apreensivo de que sua cidadania britânica viesse a afetar seu trabalho no Brasil, à vista do problema anglo-brasileiro [90].

A resposta de Holden à pastoral do arcebispo não somente apareceu no *Diário da Bahia*, como também foi publicada em forma de panfleto[91]. Ao mesmo tempo, sua série de artigos sobre os livros apócrifos, escritos no Pará, foram publicados pelo *Interesse Público*, e foram também publicados em forma de panfleto[92].

As publicações acima descritas e a divulgação constante de artigos escritos pelos redatores do *Diário da Bahia* e do *Interesse Público* resultaram em duas reações paralelas. Como já se viu, houve uma reação própria e legal, caracterizada pela tentativa da parte do Chefe de Polícia, Sebastião do Rego Barros, de processar Holden e Dr. Demétrio; houve também o projeto legislativo do Padre Antônio da Rocha Viana, bem como os passos do próprio arcebispo para pedir uma ação da parte do Presidente da Província. A ação ilegal envolvia diversos atentados, por um grupo de estudantes a fim de impedir os cultos protestantes, e um boato de atentado de assassínio de Holden.

A questão da ação legal já foi estudada. Contudo, os motins dos estudantes, apesar de não serem diferentes de outros tumultos em outros lugares, têm alguma importância especial neste estudo, em virtude da ação tomada por políticos e outros amigos de Holden, a fim de protegê-lo. Essa ação os colocaria numa posição de "protetores de hereges" e de "inimigos da Igreja".

As notícias das demonstrações de estudantes planejadas na Bahia foram trazidas a Holden por Pedro Nolasco e Thomas Gallart. Apesar das precauções já mencionadas, tomadas por Holden e pelo Cônsul americano, uma tentativa de motim teve lugar na noite

---

88 Diário de Holden, 17, 21 e 24 de fevereiro de 1863.

89 *Ibid.*, 5 de março de 1863.

90 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 22 de fevereiro de 1863.

91 *Ibid.*, Richard Holden a John C. Bringham, Bahia, 9 de março de 1863.

92 Richard Holden, *As Acusações Contra os Protestantes na Pastoral do Arcebispo da Bahia.* (Bahia: s.ed., 1863) in Lessa, *Anais*, p. 77. Não foi possível localizar um exemplar desse panfleto, entretanto, um manuscrito do mesmo em inglês pode ser encontrado em CHS–RHP, sob o título "Accusations Against the Protestants in the Pastoral Letter of the Archbishop of Bahia". Ver também Richard Holden, *Os Livros Apócrifos; a Questão do Seu Direito de Serem Incluídos na Bíblia Sagrada.* (Rio: Livraria de S.J. Alves, 1863) Esse panfleto, de 40 páginas, é encontrado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, incorretamente fichado sob o nome de "Holdew".

de domingo, 12 de abril. Entretanto, assim que o tumulto tornou-se ameaçador, a polícia chegou e dispersou os amotinados, prendendo depois uma pessoa que parecia ser o chefe do movimento [93]. Na sexta-feira, 17 de abril, os estudantes mais uma vez atacaram o salão onde o escocês estava realizando o culto, e novamente a polícia interveio [94]. No domingo, 19 de abril, os estudantes reapareceram e foram contidos pelo Cônsul Thomas F. Wilson até que a polícia chegou para reprimir a desordem [95]. Uma ação vigorosa da parte da polícia e a ameaça de processo contra os estudantes, feita sob conselho do Senador Martins, parece tê-los sustido por algum tempo [96].

Informações a respeito de um complô para assassiná-lo foram recebidas pelo ministro anglicano, que a princípio não acreditou nas mesmas [97]. No dia 6 de maio de 1863, Thomas Gallart, que estava sempre bem informado, trouxe um boato de que havia um plano para fazer um "assalto regular do populacho" aos protestantes [98]. Em face deste novo aviso, Holden foi aos cônsules americano e britânico, que decidiram fazer juntos uma visita ao Presidente da Província e contar-lhe os rumores de ataque e o complô de assassínio, "com o nome das partes das quais a informação tinha sido obtida" [99]. Thomas F. Wilson possivelmente, não referiu este caso a Washington, visto que os despachos consulares da Bahia não inlcuem qualquer informação sobre esta questão. Não me foi possível consultar a correspondência consular britânica proveniente da Bahia, no Public Record Office, em Londres.

Afinal, o cônsul americano, mais uma vez, foi quem protegeu Holden. Quando Thomas Wilson teve um encontro com o Presidente da Província para discutir o problema do "Alabama", abordou também o caso de Holden. Wilson relatou o incidente a Holden, que o registrou no seu diário:

> O Presidente queria que ele me impedisse de pregar em português, ao que replicou que não podia fazer isso, explicando ao mesmo tempo que, apesar de súdito britânico, eu era ministro de uma igreja americana e que ele tencionava proteger-me. O Presidente e o Chefe de Polícia, os quais se achavam presentes, disseram que fariam tudo o que pudessem para evitar que me fizessem mal, mas que alguma coisa podia acontecer a despeito deles. Pediram-lhe, então, para solicitar-me a deixar de escrever, por enquanto, ao que respondeu que me transmitiria seus desejos[100].

Holden que era um rigoroso intérprete da Bíblia, recusou-se deixar de publicar. Acreditava piamente que deixar de responder a argumentos contra o que chamava de "verdade de Deus", era uma negação do próprio Deus. Explicou que baseava esta atitude na Primeira Epístola de São Pedro (3:15): "Santificai ao Senhor Jesus Cristo em vossos corações e estai sempre preparados para responder com mansidão e temor a qualquer que vos pedir a razão da esperança que há em vós" [101].

---

93 Diário de Holden, 12 de abril de 1863.
94 *Ibid.*, 17 de abril de 1863
95 *Ibid.*, 19 de abril de 1863.
96 *Ibid.*, 21 de abril de 1863.
97 *Ibid.*, 22 de abril de 1863.
98 *Ibid.*, 6 de maio de 1863.
99 *Ibid.*, 7 de abril de 1863
100 *Ibid.*, 10 de maio de 1863.
101 CHS–RHP, Ricard Holden, "The Accusations Against the Protestants".

Nessa conjuntura, o ministro episcopal começou a enfrentar oposição dentro do próprio Conselho Diretor das Missões. Em 1862, o Conselho Diretor não tinha olhado muito favoravelmente para a polêmica do escocês com Dom Macedo Costa, mas tinha-se abstido de censurá-lo abertamente: "O Conselho, lamentando a necessidade que parece ter sido imposta ao missionário de empenhar-se numa controvérsia polêmica estima saber que pôde abandoná-la com mérito" [102].

Em 1863, no entanto, o Conselho Diretor tomou atitude muito antagônica ao programa de Holden, de publicações e resposta à pastoral do arcebispo. Assim, quando começaram a ocorrer violências, o Conselho abertamente pôs a culpa dos motins em Holden, e indicou estar especialmente perturbado por ter o missionário incorrido no desagrado das autoridades civis. Inferem-se tais argumentos do Conselho pelas respostas de Holden nas correspondências que localizei. A carta original, daquela organização para Holden, entretanto, não foi encontrada [103].

Holden defendeu-se das acusações do Conselho numa carta de 13 páginas, na qual examinava detalhadamente seu ponto de vista de como tinha sido impelido à polêmica. O que quer que seja que tenha ocorrido com o escocês, entre agosto de 1863 e janeiro de 1864, ficou sem registro. O Conselho recusou-se a alterar a ordem que lhe dera de abandonar toda e qualquer polêmica. Em vista disso, num pedido de demissão, muito amável e expresso em termo de amizade e "amor cristão", Holden despediu-se do Conselho Diretor das Missões Episcopais dos Estados Unidos [104].

A demissão de Holden, contudo, não pôs fim à controvérsia religiosa na Bahia. O escocês candidatou-se ao lugar de agente, tanto da Sociedade Bíblica Americana como da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira. Ambas as organizações aceitaram-no formalmente e nomearam-no agente na Bahia. Entretanto, aceitou apenas a nomeação da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira porque a Bíblia que esta distribuía era da tradução de Figueiredo, ao passo que a Sociedade Bíblica Americana distribuía a tradução de Almeida, que não era apreciada no Brasil por causa de sua terminologia arcaica [105].

O debate sobre a questão das "Bíblias falsas" continuou. O *Diário da Bahia*, apesar da promessa do Dr. Demétrio, evidentemente, depois de algum tempo, continuou a publicar para Holden. Infelizmente, a informação disponível dos acontecimentos de 1864 na Bahia é limitada a umas poucas e resumidas notas encontradas em *Lembranças do Passado* de João Gomes da Rocha.

Dom Manuel Joaquim da Silveira, obviamente, num esforço para combater as chamadas "Bíblias protestantes", autorizou a primeira completa edição de uma Bíblia, no Brasil. Era uma publicação em dois volumes, contendo, entre outras coisas, os livros apócrifos,

---

102 "Report of the Foreign Committee of the Board of Missions of the Protestant Episcopal Church in the U.S.A.", *The Spirit of Missions*. (New York: John A. Gray & Green, Printers, 1862), p. 348.
103 CHS–RHP, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 17 de agosto de 1863.
104 *Ibid.*, Richard Holden a S.D. Denison, Bahia, 4 de janeiro de 1864.
105 Dorothy V. Campagno, "Distribution in Latin America, 1861-1900 Brasil", *ABS Historical Essay N.º 15*, Part. V–C–3, p. 5. Trata-se de estudo mimeografado encontrado na biblioteca da Sociedade Bíblica Americana em New York.

uma longa dissertação sobre os escritos sagrados e também todas as notas recomendadas pela Igreja para instrução dos fiéis [106].

Tendo a imprensa católica anunciado esta Bíblia como a única verdadeira e perfeita versão das Escrituras, um grupo de cidadãos, amigos de Holden, fez um estudo comparativo, palavra por palavra, da versão de Ferreira aprovada pelo arcebispo com a mesma versão impressa pela B&FBS. O grupo então elaborou um documento publicado no *Diário da Bahia,* em 1864, atestando que fizera tal estudo e não encontrara nenhuma diferença entre uma Bíblia e a outra [107].

O ano de 1864, entretanto, viu o fim do trabalho de Holden naquela Província, visto que o escocês aceitara o convite para ser co-pastor do Dr. Robert R. Kalley no Rio de Janeiro. Ainda que Holden tivesse deixado a Bahia, seus colportores permaneceram lá vendendo Bíblias.

Não é de crer-se que Dom Manuel tenha jamais esquecido Holden ou a parte que o Senador Martins, Dr. Demétrio Tourinho e Belarmino Barreto tinham tomado nos seus debates com o escocês herético. Assim, quando os mesmos jornalistas baianos renovaram seus ataques à Igreja, ao Papado e ao próprio arcebispo, como parte de uma campanha abertamente reconhecida como maçônica durante o período da Questão Religiosa, o arcebispo deve ter visto novamente nesses homens o que seu jornal lhes tinha anteriormente chamado de "protetores do esforço para abalar os alicerces da Igreja Católica, para derrubar as colunas que sustentam a Religião" [108].

---

106 *A Bíblia Sagrada Traduzida em Português Segundo a Vulgata Latina... Por Antônio Pereira de Figueiredo... Seguida de Notas Pelo Rev. Cônego Delunay... e Aprovada por Mandamento de Sa. Exma Revma O Arcebisbo da Bahia.* 2ª ed. (Rio: B. J. Garnier, 1881). A primeira edição dessa Bíblia saiu provavelmente em 1864. A impressão da mesma foi em Paris pela Imprimèrie A. Derse, Rue Eduard – Jacques, 9.

107 Rocha, *Lembranças do Passado,* I, p. 282.

108 *Diário da Bahia,* São Salvador, 9 de abril de 1863.

10

A AMEAÇA DE UMA INVASÃO PROTESTANTE: 1865-1869

NOS PRIMÓRDIOS de 1865 os brasileiros tiveram notícias de que o exército paraguaio tinha atravessado a fronteira em Mato Grosso. Foi necessário um ano para que o Brasil e seus renitentes aliados reconquistassem o Mato Grosso e a província argentina de Corrientes. A própria Argentina passava por momentos de turbulência interna. De junho de 1862 a 1868, 117 "revoluções" e 91 batalhas ocorreram naquele país, resultando em 4.728 mortes [1]. A situação no Uruguai não era menos confusa. Tanto a Argentina quanto o Uruguai temiam mais ao Brasil do que ao próprio Paraguai [2].

Por estas e outras razões, existia no Brasil uma desconfiança de que, a despeito das alianças, aquela era uma guerra em que o Império teria de lutar quase que sozinho. Ainda assim, faltavam à nação navios, armas e tropas. A distância entre as áreas habitadas do Brasil e a região onde a guerra estava sendo travada era enorme, e os meios de transporte quase inexistentes.

Assim, quando o primeiro grupo de veteranos americanos apareceu no Rio de Janeiro, falando de uma emigração de confederados em massa, para o Brasil, pareceu a alguns brasileiros como resposta de Deus às preces da nação. Os veteranos confederados, exaustos de luta, foram recebidos de braços abertos, com discursos, passeatas à luz de tochas e foguetes. Alguns imediatamente receberam convites para postos no exército brasileiro [3].

O público leitor, se julgarmos pelos jornais da época, parece ter seguido de perto os acontecimentos da Guerra de Secessão nos Estados Unidos. Os escravocratas brasileiros, bem compreensivelmente, eram simpatizantes da causa sulista. Ao menos dois jornais com o nome de *Alabama* apareceram, um em Pernambuco e outra na Bahia, em honra ao famoso navio de guerra confederado [4].

---

1 Pelham Horton Box, *The Origins of The Paraguayan War.* (New York Russel & Russel, 1967), p. 276.

2 *Ibid.*

3 Ballard S. Dunn, *Brazil, The Home for Southerners.* (New York: George B. Richardson, 1866), p. 33.

4 Alfredo de Carvalho, *Anais da Imprensa Periódica Pernambucana de* 1821-1908. (Recife: Tip. do Jornal do Recife, 1908), p. 298.

A admiração pela causa e pela determinação sulista não explicava por si só a amável acolhida recebida pelos confederados. Parte dessas boas-vindas foram dadas por um grupo de indivíduos que há muito desejava esse tipo de influxo de conhecimento técnico e mão-de-obra qualificada no país. Esse era o grupo de liberais que, em 1862, tinha-se agrupado em torno de Tavares Bastos quando, sob o pseudônimo de "O Solitário", apelara para a imigração protestante anglo-saxônica como uma fórmula mágica de progresso para O Brasil. Em 1867 o jornal *O Apóstolo* chistosamente apelidara este grupo de "secretários dos melhoramentos repentinos"[5].

No entanto, do ponto de vista dos jornais católicos, a guerra tinha dado prova da asserção feita pelo bispo Dom Antônio de Macedo Costa (e outros) de que o protestantismo era "o germe da morte, que não poderia produzir nada a não ser a dissolução de nossa unidade política e religiosa" [6]. Outros escritores tinham também argumentado que a liberdade de religião nos Estados Unidos fora a causa da guerra naquele país, que esta fora causada por dissenção religiosa [7].

Seguindo o mesmo argumento *O Apóstolo* chegou a culpar o protestantismo da agressividade do Paraguai. Alegou que "alguém chamado Cabrera" e "dois calvinistas suíços" tinham sido protegidos pelo ditador José Gaspar Rodriguez de Francia no início do século. Esses três indivíduos tinham espalhado o protestantismo pelo Paraguai. Por esta razão, os paraguaios, que sempre tinham sido bons católicos, haviam-se transformado em animais selvagens e tinham invadido o Brasil [8]. Ainda mais, *O Apóstolo*, em um dos seus subseqüentes editoriais, suscitou a interrogação retórica de se a guerra sangrenta, na qual o Império estava empenhado, e a febre que então grassava não seriam punição de Deus. O próprio editorialista replicou afirmativamente. O Brasil, ponderou ele, estava sofrendo porque desejara emancipar-se da Igreja. Era ainda uma nação católica, contudo permitia que aquela fé fosse atacada e desrespeitada, atraindo assim a ira celeste. Os protestantes eram cortejados e encorajados na sua propaganda anti-católica, argumentou *O Apóstolo*, ensinavam e escreviam o que queriam no Brasil: insultavam os dogmas da nação sem que ninguém lhes dissesse: "não podeis proceder desta maneira porque ofendeis o que possuímos de mais sagrado" [9].

Um movimento protestante de emigração em massa, dos Estados Unidos para o Brasil, parecia estar a caminho entre 1865 e 1868. Essa ameaça de uma invasão protestante, a julgar pelos jornais ultramontanos da época e pela correspondência do internúncio com Roma, parece ter sido mais inquietante para a Igreja do que a guerra do Paraguai. Havia, provavelmente, boa causa para essa preocupação da parte da Igreja.

Alguns clérigos católicos, que se sentiam coagidos pela Coroa, evidentemente acreditavam que a imigração representava uma ameaça à monarquia e a aplaudiam por essa razão. Simonton referiu-se a esse argumento que apareceu durante uma palestra entre um membro de sua igreja e o superior de um convento no Rio de Janeiro. O frade, que era co-

5 "A Colonização e a Religião Católica no Brasil", *O Apóstolo*, Rio, 25 de agosto de 1867.
6 *A Estrela do Norte*. Belém, 30 de agosto de 1863.
7 *O Apóstolo*, Rio, 25 de março de 1866.
8 *Ibid.*, 20 de janeiro de 1867.
9 *Ibid.*, 2 de junho de 1867.

nhecido como o melhor pregador da cidade, queixou-se amargamente contra as restrições impostas aos conventos, que sua única esperança estava "na vinda dos americanos para fazer uma República", e acrescentou que "estaria pronto... para encontrá-los não com o crucifixo na mão, mas com a bandeira da República[10].

A república americana, no entanto, ainda não havia sarado das chagas causadas pela guerra. Mal tinham os canhões silenciado em Appomattox, quando rebeldes obstinados começaram a mudar-se dos Estados Unidos em busca de outros países onde estivessem livres do governo *yankee*, e longe dos negros recém-libertados. É claro que o Brasil não foi o único refúgio que buscaram. México, Peru, Venezuela, Uruguai, Honduras e até a Austrália tornaram-se pontos de abrigo [11]. Diversos fatores podem ter influenciado o movimento emigratório dos confederados para o Brasil. O interesse sulista nesse país era, sem dúvida, um resquício dos antigos dias dos "flibusteiros". Naquelas eras passadas assevera-se que havia muitos planos e rumores de planos para criar novos "estados" escravocratas ao sul dos Estados Unidos, que fortificariam o bloco escravocrata no Congresso, em Washington. O Amazonas fora uma das regiões cobiçadas por interesses políticos do Sul dos Estados Unidos, como o local para a criação de um novo estado a ser incorporado à união americana [12].

A expedição de 1852 de Herndon e Gibbon e a campanha de Matthew Fontaine Maury, em prol da abertura do Amazonas à navegação internacional, despertaram ainda mais o interesse do Sul dos Estados Unidos pelo Brasil. Matthew Fontaine Maury fora um dos fundadores da Marinha Confederada e dirigira as defesas costeiras da Confederação.

O livro de James Cooley Fletcher, publicado em 1856, tornara o Brasil ainda mais bem conhecido no Sul, antes da guerra. Ademais, foi em 1865 que Fletcher e seus amigos conseguiram passar no parlamento brasileiro a lei de subsídio para a linha de vapores do Dr. Rainey. Esta fora saudada como uma linha que os promotores, tanto brasileiros como americanos, esperavam que servisse para transportar os imigrantes confederados.

Por fim, mas talvez tão importante quanto os fatores acima mencionados, foi a presença no Brasil (1866-1867) do professor Louis Agassiz e a Expedição Thayer. Os relatórios entusiásticos do professor Louis Agassiz sobre suas explorações e descobertas, juntamente com diversos artigos de Tavares Bastos, foram publicados pelo *The New York Daily Times* e pelo *The Anglo-Brazilian Times* jornal este recém-fundado por William

---

10 BFMPCUSA, Vol. 3 n.º 20. Havia três conventos no Rio: São Bento, Carmo e Santo Antônio. Os superiores dos mesmos eram, respectivamente, Fr. José da Purificação Franco, Frei Francisco Fausto do Monte Carmelo e Fr. Antônio do Coração de Maria Almeida. Simonton não deixou outra indicação a não ser que o superior em questão era "um dos principais pregadores da Corte". Conjectura-se então, que a pessoa de quem falou era o superior do Convento Franciscano, Frei Antônio do Coração de Maria Almeida, que tinha o título de "Padre Mestre Pregador Imperial". Veja-se *Almanaque Laemmert*, 1866, pp. 355-356.

11 Lawrence F. Hill, "The Confederate Exodus to Latin America", *The Southern Historical Quarterly*, Vol. XXXIV, outubro de 1935, pp. 100-134; janeiro de 1936, pp. 161-199 e abril de 1936, pp. 309-326.

12 Luz, *A Amazônia*, pp. 149-168.

Scully, no Rio de Janeiro [13], e apresentados ao público sulista como argumentos em prol de uma emigração para o Brasil.

John Codman teceu comentários, em seu livro, sobre a maneira como os escritos de Fletcher e Agassiz estavam sendo "postos diante do arruinado Sul de nossa terra", por especuladores que não se importavam que os emigrantes enganados fossem novamente arruinados. Codman, então, advertia os leitores que as condições no Brasil, descritas por aqueles dois autores, tinham sido vistas "através... de óculos cor de rosa". O capitão yankee tentava, então, contar os fatos em cores menos vistosas [14]. É difícil julgar quão eficazes foram os avisos de Codman, publicados tarde demais para surtirem efeito.

A tônica geral dos escritos da maioria dos relacionados com o movimento de emigração no Sul dos Estados Unidos era de amargura e frustração. Expressavam ressentimentos contra os yankees, porém, mais ainda, tinham temor dos ex-escravos que em muitos lugares haviam formado bandos de assaltantes, matando, estuprando, pilhando, tornando-se, enfim, uma séria ameaça ao bem-estar de seus ex-senhores.

Os sulistas criam que esses atos criminosos estavam sendo levados a efeito sob a proteção, senão sob a instigação, dos yankees. Além disso, o sentimento de insegurança era reforçado por uma antipatia pessoal aos nortistas, a começar por seu sotaque "que dá à letra 'r' um estranho som nasal tão desarmonioso e tão desagradável aos ouvidos de um cavalheiro sulista", conforme expressões do Reverendo Ballard S. Dunn [15].

O Novo Êxodo do "Povo de Deus"

No entanto, a atitude anti-yankee envolvia também um sentimento religioso. Como é geralmente conhecido, o Sul era, como até certo ponto ainda é, o chamado "círculo da Bíblia" dos Estados Unidos. Os teólogos sulistas protestantes eram ortodoxos intérpretes das Escrituras Sagradas – "fundamentalistas", nos termos hodiernos. A escravidão era tida como uma instituição ordenada por Deus. O negro era um descendente de Cam, amaldiçoado por Deus para ser sempre "o servo dos servos de seus irmãos" [16]. O protestante sulista acreditava que ele, só ele, era o verdadeiro defensor da palavra de Deus.

Essas crenças, virtuosas aos seus próprios olhos, provocavam em muitos protestantes sulistas um *odium theologicum* dos seus irmãos nortistas. Desse modo, pessoa tão religiosa e tão altamente louvada por suas boas qualidades cristãs como era o Reverendo Robert Louis Dabney, professor do Union Theological Seminary de Richmmond, na Virgínia, firmemente recusou oferecimentos para servir em igrejas e seminários do Norte, por causa de sua aversão pelos yankees. Pela mesma razão tornou-se um advogado ardoroso da emigração quando viu a Virginia e todo o Sul dominados pelos nortistas. O "povo de Deus" devia ser salvo dos yankees, e assim, como Dabney disse: "minha ambição jamais

13 *The New York Daily Times*, New York, 5 de julho de 1866; *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 7 e 23 de junho de 1866. Os exemplos desses artigos são numerosos.
14 Codman, *op. cit.*, p. 41.
15 Dunn, *op. cit.*, pp. 19-24.
16 Genesis 9: 25.

foi deixar a Virgínia para ir para os yankees, e agora é tomar a Virginia das mãos daquela raça"[17].

Do ponto de vista do protestante sulista os yankees há muito tinham abandonado o caminho de Deus. O Protestantismo nortista, que não tinha renunciado inteiramente ao Cristianismo para tornar-se Unitarista, fora influenciado pelos novos conceitos da alta crítica da Bíblia, ainda que fosse, de modo geral, bem conservador. Além disso, sob a influência de idéias liberais, os protestantes nortistas tinham-se rebelado contra aquela "instituição peculiar" do Sul – a escravidão – pretensamente estabelecida por Deus.

Os escritores católicos brasileiros daquela época até certo ponto estavam corretos na sua interpretação dos motivos religiosos da guerra nos Estados Unidos. Como é comumente sabido aquele conflito tivera sua base religiosa: ambos os lados proclamando estar do lado de Deus e do "verdadeiro cristianismo"[18]. Entretanto, somente forçando muito as definições é que se poderia chamá-la uma guerra religiosa.

Esse aspecto religioso aparece nos argumentos pró-emigração do Reverendo Dabney, para quem a "verdadeira cristandade" devia ser salva, e a única maneira de salvá-la "era transplantá-la o mais breve possível". O professor do Union Theological Seminary, entretanto, como outros após ele, estava cônscio de que essa transplantação deveria ser um movimento em massa, "de um povo tão numeroso que pudesse fazer em qualquer lugar sua própria sociedade e controlá-la[19].

Essa idéia de controlar o novo país ou partes dele não estava totalmente fora da mente de outro pastor, o Reverendo Ballard Smith Dunn, ex-reitor da Igreja de São Filipe em New Orleans. Dunn tinha servido como oficial de artilharia do exército confederado[20].

Enquanto viajava pelo Brasil, visitando a região de Cananéia, em São Paulo, onde finalmente comprou um grande trato de terra que tentou colonizar, Dunn afligia-se por causa de relatórios publicados nos Estados Unidos, sobre a falta de liberdade religiosa no Brasil[21]. Tentou assegurar a seus leitores, portanto, que a área de São Paulo, onde se estabeleceriam, poderia ser mantida como um baluarte de liberdade religiosa e política pelo uso da força se fosse necessário. Por essa razão dedicou um capítulo inteiro do seu livro a um plano "resumido de um artigo de um cavalheiro prussiano de decidida habilidade militar"[22].

---

17 T.C. Johnson, *Life and Letters of Robert Louis Dabney.* (Richmond: The Presbyterian Committee of Publication, 1903), p. 303. A campanha anti-yankee de Dabney tornou-se, anos mais tarde, numa campanha contra a industrialização. Veja-se David H. Overy, "When the Wicked Beareth Rule: A Southern Critique of Industrial American", *Journal of Presbyterian History,* Summer, 1970, pp. 130-142.

18 Este sentimento religioso contra os yankees parece ter durado muito tempo entre os sulistas que vieram ao Brasil por motivos religiosos. Um exemplo poderia ser citado no caso de Kate Guthrie Thompson, de Charlote Court House, Virginia, uma sulista ferrenha, que chegou no Brasil na década de 1880. Até seus últimos dias, em 1953, como presenciamos diversas vezes, Mrs. Thompson retirava-se da igreja zangada, toda vez que cantava-se a versão Portuguesa do hino "yankee", *The Battle Hymn of the Republic.*

19 Johnson, *op. cit.*, pp. 303-305.

20 Dunn, *op. cit.*, pp. 24-25.

21 *Ibid.*, p. 14.

22 *Ibid.*, p. 82.

Sob esse plano militar alemão, 20.000 soldados toleravelmente exercitados e disciplinados, mais uns poucos navios de guerra, poderiam manter o exército e a marinha brasileiros longe do que é hoje chamado Centro-Sul do Brasil. Por essa razão, o "velho soldado da artilharia prussiana" [23] dissera a Dunn que os americanos não deviam temer estabelecer-se em Cananéia.

À vista do forte caráter religioso da emigração confederada, não surpreende acharem-se diversos clérigos e leigos devotos liderando esse movimento. Seus nomes aparecem nos registros da emigração, conservados no Museu dos Confederados em Americana, São Paulo. Esses mesmos nomes são também encontrados nas cartas dos missionários presbiterianos sulistas assim como em publicações protestantes brasileiras. Os pastores batistas que se uniram ao movimento emigratório foram os Reverendos Elijah Hampton Quillen e Richard Ratcliff do Texas, Robert Thomas de Arkansas, Nilton Pyles da Florida e o General A. T. Hawthorne, um leigo do Texas que mais tarde seria responsável pela abertura do trabalho missionário batista no Brasil.

Os metodistas contribuíram com o N. Newman, cujo lugar de origem não foi registrado, Samuel Nilton Pyles da Georgia (pai de William e Ezechiel Pyles, dois membros do famoso corpo de cavalaria chamado *Morgan's Raiders*) e Junius E. Newman, pregador leigo de West Virginia, que mais tarde seria nomeado missionário para o Brasil. Entre os metodistas acha-se também o Dr. George Pitts, leigo do Tennessee, filho do Reverendo Fontain E. Pitts, que em 1835 tinha vindo ao Brasil e à Argentina procurando locais apropriados para o estabelecimento de missões metodistas, e cujo relatório resultara na missão de Kidder e Spaulding no Rio (1836-1842). Por último, pode-se mencionar também outro leigo metodista chamado Phillip Jacob Wingerther, alemão, que nos Estados Unidos servira no Exército do Sudoeste, e que no Brasil trabalhou para os missionários presbiterianos como vendedor de Bíblias.

Os pastores presbiterianos constituíram o maior grupo envolvido na emigração para o Brasil. Entre eles dever-se-ia citar o nome do Reverendo Robert Lewis Dabney, de Richmond, na Virginia, que apesar de toda a sua propaganda pró-emigração, de fato nunca emigrou, mas cujo sobrinho John L. Dabney veio para o Brasil como missionário em 1879. Outros foram Thomas C. Carter do Texas, William C. Emerson, de Meridian, no Mississippi, Dr. James McFadden Gaston (leigo de Chester, na Carolina do Sul, um dos primeiros presbíteros eleitos pela Igreja Presbiteriana do Brasil), William McFadden, também leigo (que fundou a Igreja Hopewell, perto de Campinas, em São Paulo) e L. Holmes Harvey, que se estabeleceu em Santarém, no Pará.

Os episcopais foram representados apenas por um pastor, o Reverendo Ballard Smith Dunn, Reitor da Igreja de St. Phillip, New Orleans, na Louisiana. Contudo pode ter havido outros episcopais cujos nomes não aparecem nos poucos registros ainda existentes[24].

---

23 *Ibid.*, pp. 83-90.

24 Blanche Henry Clarck Weaver, "Confederate Immigrants and Evangelical Churches in Brazil", *The Journal of Southern History*, novembro de 1952, pp. 446-468; Jones, *op. cit., passim;* BFMPCUSA, Vol. 3, Carta n.º 50, A.G. Simonton a David Irving, Rio, 26 de março de 1867 e Vol. 4, Carta n.º 17; *The Missionary*, Columbia, S.C., dezembro de 1872, p. 188; maio de 1877, p. 105; *Foreign Mission Journal*, New York, agosto de 1879; Lessa, *Anais*, pp. 50 e 313; Long, *Do Meu Velho Baú*, pp. 53-57.

As Alvíssaras da Nova Imigração

O esquema de colonização, da magnitude imaginada por Dabney e provavelmente por outros líderes da emigração (de transplantar a Virginia para o Brasil), era, sem dúvida, uma ameaça à cultura e à estrutura social de qualquer nação onde tal grupo se estabelecesse. Essa ameaça cultural era especialmente um perigo para o Brasil, que tinha uma população com uma alta porcentagem de analfabetos, muitos deles só há pouco tempo afastados das florestas africanas ou das malocas dos índios de onde tinham vindo. Era pequena a população de brancos e a maioria deles era adversa ao trabalho, a não ser que fosse atividade intelectual, literária ou política [25].

As pessoas que se propunham emigrar dos Estados Confederados, ao contrário, eram educadas: fazendeiros, engenheiros, mecânicos, professores e profissionais de toda sorte. Estes poderiam facilmente, progredir em qualquer lugar. Além disso, eram indivíduos com uma missão, que se acreditavam filhos de Deus em busca de outra Canaan. Estavam acostumados a se autogovernarem e a não se curvarem aos preconceitos de ninguém a não ser aos seus próprios[26].

Anos mais tarde, um dos desses imigrantes, Dr. Lucien Barnsley, recordando acontecimentos passados e filosofando sobre o fracasso do movimento, aventou a opinião de que fracassara porque os sulistas eram demasiadamente individualistas e incapazes de se adaptarem ao novo ambiente. Além disso, depois de fazer algumas generalizações sobre os anglo-saxões em geral, Dr. Barnsley chegou a dizer que eles eram "aves de rapina e ai daqueles que estão ao seu alcance"[27]. Barnsley evidentemente sentia que os anglo-saxões teriam em breve dominado todo o Brasil, caso tivessem conseguido imigrar em massa.

As primeiras notícias de uma possível imigração confederada para o Brasil foi recebida no Império em novembro de 1865. O mensageiro das novas foi o "General" William Wallace W. Wood, de Natchez, no Mississippi[28].

O General Wood impressionou os brasileiros. Por onde fosse ofereciam-lhe festas, jantares e danças. Galopou pelo interior do Brasil com um grande séquito, cada movimento seu guiado por toque de corneta, como se estivesse conduzindo uma campanha militar.

Em São Paulo, o presidente interino da província, Coronel Joaquim Floriano de Toledo, concedeu uma audiência ao General Wood, na qual aquele apareceu em uniforme de gala em honra ao distinto conviva [29]. A pedido de Wood, um grupo de paulistas ilustres – entre os quais se encontrava o Barão de Itapetininga, o Barão de Iguape, o Barão do Rio Claro, Luís Antônio de Sousa Barros, Silvério Rodrigues Jordão e Bernardo

---

25 Para algumas versões interessantes da aversão dos brasileiros ao trabalho, veja-se Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 80; Wetherel, *op. cit., passim;* Ewbank, *op. cit.*, p. 184; Herndon e Gibbon, *op. cit.*, p. 336.

26 Sobre o tópico da imigração confederada, com uma ameaça cultural para o Brasil, veja-se *The New York Herald,* New York, 9 de

27 Judith McNight Jones, *Soldado Descança; Uma Epopéia Norte-Americana Sob o Céu do Brasil.* (S. P.: JARDES, 1967), p. 14

28 Gaston, *op. cit., passim.*

29 Ibid., pp. 209-211

Galvão – formou uma associação para auxiliar os imigrantes confederados que, diziam, breve chegariam ao Brasil [30].

Anterior a esse grande sucesso em São Paulo, o General Wood tinha sido igualmente bem recebido no Rio de Janeiro em outubro de 1865. Uma demonstração espontânea fora iniciada "pelos mais influentes negociantes e corretores da cidade" que foram ao Exchange Hotel com música e bandeiras ao vento para dar as boas-vindas aos distintos visitantes.

Naquela ocasião, o general, enquanto escutava o discurso de boas-vindas proferido por um Sr. Faria (cujo nome completo não foi registrado), parece ter-se deixado levar pela emoção do momento. Em sua resposta a Faria, Wood dissera que ele e seus amigos eram apenas agentes e comissários de outros. No entanto, fosse o seu relatório favorável, como realmente esperava que fosse, traria para o Brasil imediatamente "50.000 ou melhor, cem mil famílias dos cidadãos melhores, mais vigorosos e mais industriosos da América do Norte"[31].

O general continuou prometendo que esse grupo de imigrantes, composto de "fazendeiros e mecânicos", traria consigo suas mulheres e seus filhos, bem como "seus instrumentos e implementos, com máquinas e meios para desenvolver os recursos do Brasil" Essa grandiosa promessa foi acompanhada de outra: de que os imigrantes tornar-se-iam cidadãos brasileiros "assim que vossa lei nos permita"[32].

Alguns brasileiros consideraram com grande alarma o plano do general, de imigração em larga escala e seu estabelecimento em uma colônia compacta. Argumentavam que "deveria ser exigido que se espalhassem em pequenas comunidades por todo o país [33].

Se levássemos a sério os números do General Wood, como muitos levaram, tendo-se em vista que a média de uma família americana no século XIX era de cinco pessoas, meio milhão de pessoas estariam emigrando para o Brasil. Mesmo que os colonos fossem espalhados em pequenas comunidades ainda assim seriam uma ameaça ao domínio da classe governante do Império.

Os confederados eram, em geral, pessoas educadas. Outrossim, tinham indicado seu desejo de tornarem-se brasileiros assim que fosse possível. Desta maneira, era bem provável que esses imigrantes anglo-saxões exigiriam completo gozo de seus direitos civis muito mais cedo e com mais vigor, do que os imigrantes alemães, que já estavam começando a exigir seus direitos civis.

Os camponeses alemães, não acostumados a exercer poder político, tinham tomado "uma atitude passiva em relação à política brasileira" [34]. O governo brasileiro, por seu lado, bem depressa esquecia suas promessas de que esses imigrantes receberiam papéis de naturalização e de que gozariam integralmente dos direitos civis como súditos brasileiros[35]. Além disso, deve-se notar, como João Cardoso de Menezes e Sousa observou em 1875,

---

30 Ibid.
31 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 9 de outubro de 1865.
32 Gaston, *op. cit.*, pp. 209- 211.
33 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 3 de outubro de 1865.
34 Willems, *A Aculturação dos Alemães*, p. 511.
35 Carlos H. Oberacker, Jr., *Carlos von Koseritz* (São Paulo: Anhambi, 1961), p.11.

que o próprio enunciado da Constituição dava um *status* de segunda classe aos súditos naturalizados, referidos naquele documento como "estrangeiros naturalizados" [36].

As aspirações políticas e civis dos imigrantes germânicos naturalizados tinham sido sustadas. São Leopoldo, grande centro de colonização germânica, no Rio Grande do Sul, por exemplo, tornara-se município em 1846, mas até 1860 não tinha tido um só funcionário público ou vereador de origem germânica [37].

A chegada dos *Brummers*, em 1852, ou da "Legião Germânica", como foram chamados no Brasil, suprimiu os imigrantes germânicos de uma liderança bem educada e politizada. Esses veteranos da guerra Schleswig-Holstein tinham sido contratados pelo governo brasileiro para lutarem contra o ditador argentino Juan Manuel Rosas. Entre eles encontrava-se Karl von Koseritz, que lideraria os imigrantes na arena política do Rio Grande do Sul [38].

Em 1864, Karl von Koseritz aceitara o cargo de redator do quinzenário *Deutsche Zeitung* de Pelotas, e começara uma campanha para educar os imigrantes alemães, que tinham sido naturalizados, chamando-lhes a atenção para o fato de que tinham tantos direitos políticos quanto os brasileiros de ascendência portuguesa [39]. Tão bem-sucedidas foram as reivindicações germânicas, que o correspondente gaúcho do jornal ultramontano *O Apóstolo* queixou-se, em 1867, de que os protestantes (isto é, os alemães) tinham o hábito "de fazer e de obter tudo quanto querem na Província" [40]. "Sucesso", naturalmente, é uma coisa relativa. Já no julgamento do Professor Willems, as conquistas políticas germânicas eram muito lentas [41].

De 1865-1866 a questão sobre se um protestante podia ou não ocupar cargo público, fora finalmente decidida, quando Francisco do Rego Barros, Visconde da Boa-Vista, Presidente do Rio Grande do Sul, consultou o Conselho de Estado sobre se a câmara municipal de São Jerônimo podia recusar-se a administrar o juramento do ofício ao juiz substituto João Carlos Moré simplesmente por ser ele protestante. O Ministro da Justiça José Thomaz Nabuco de Araújo, em seu *Aviso* nº 207, de 29 de maio de 1866, ponderou que a câmara municipal era obrigada a administrar o juramento. Possivelmente essa foi a primeira vez que a questão de inabilidade baseada em religião era legalmente impugnada no Brasil [42].

---

36 João Cardoso de Menezes e Sousa, *Teses Sobre a Colonização do Brasil. Projeto de Solução às Questões Sociais que se Prendem a Este Difícil Problema. Relatório Apresentado ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 1875 pelo Conselheiro...* (Rio, Tip. Nacional, 1875), pp. 362-363; Willems *A Aculturação dos Alemães*, pp. 511-512; Oberacker, *op. cit.*, p. 11.

37 Willems, *A Aculturação dos Alemães*, p. 513.

38 *Ibid.*, p. 514; Oberacker, *op. cit.*, p. 15.

39 Oberacker, *op. cit.*, p. 25; Willems, *A Aculturação dos Alemães*, p. 265.

40 *O Apóstolo*, Rio, 31 de março de 1837.

41 Willems, *A Aculturação dos Alemães*, p. 515.

42 *Coleção das Decisões do Governo do Império do Brasil, de 1866* (Rio: Imprensa Nacional, 1866), XXIV, p. 194.

Os Direitos dos Protestantes Brasileiros

A despeito dessa decisão do Conselho de Estado, o direito do protestante se eleger a cargo público não era amplamente aceito no Império. Por exemplo, Ciríaco dos Santos e Silva, membro da Igreja Presbiteriana de São Paulo, em 1867, afirmou em livro-texto escolar que, sob a Constituição, um protestante podia exercer qualquer cargo no Império, exceto o de deputado no Parlamento. Mais ainda, asseverara que um brasileiro, de acordo com a lei, tinha liberdade de mudar sua religião. A obra foi atacada pela imprensa ultramontana paulista. Além disso, Dr. Diogo de Mendonça Pinto, Inspetor Geral da Instrução Pública de São Paulo proibiu a adoção do livro nas escolas públicas daquela província a menos que o autor mudasse os parágrafos ditos ofensivos. O Dr. Pinto chegou a dizer ao autor que, mesmo que aqueles parágrafos fossem verdadeiros e corretos, "nem todas as verdades devem ser ditas" [43].

O sentimento contra os brasileiros que se tornavam protestantes era muito pronunciado. O capitão Richard Burton conta ter ouvido um discurso de deputado provincial de São Paulo "que propôs a pena de morte a padre que se convertesse ou se pervertesse ao Protestantismo"[44]. A idéia de que um brasileiro não podia mudar de religião era muito comum, inclusive entre legisladores de renome, como o Senador Cândido de Almeida.

Em 1873, o Senador José Martins da Cruz Jobim protestou contra o discurso do Senador Cândido Mendes de Almeida, no qual este afirmara que o Artigo 5 da Constituição obrigava todo brasileiro a ser católico romano. Naquela ocasião Jobim debatia, com Zacarias e outros, a alegada perseguição de pacientes protestantes no hospital da Santa Casa de Misericórdia, e a recusa de passaporte a dois brasileiros de ascendência alemã por não poderem apresentar o batistério requerido por lei [45].

Desde os primórdios de 1860 a questão religiosa vinha tomando um impulso e estridência como nada visto ou ouvido na década anterior. Os liberais brasileiros, de acordo com a tendência liberal por todo o mundo, de há muito exigiam liberdade de culto para todos os acatólicos. Argumentavam eles, como no caso das doze proposições sobre liberdade de religião de Inácio de Barros Barreto, que o conceito de liberdade de culto estava em perfeito acordo com o espírito e a filosofia do catolicismo [46].

Barros Barreto não estava só na sua campanha. Já Tavares Bastos havia suscitado a questão da liberdade de culto nas suas *Cartas do Solitário* [47].

---

43 Ciríaco Antônio dos Santos e Silva, *Catecismo Brasileiro Para Uso nas Escolas de Primeiras Letras de Ambos os Sexos, Adotado nas Províncias de S. Pedro-do-Rio-Grande-do-Sul, São Paulo e Pernambuco.* (Recife: Tip. Comercial de G.H. de Mira, 1872) pp. 20-21, in Lessa, *Anais*, p. 40. Themudo Lessa afirma que a primeira edição dessa obra apareceu em 1867.

44 Burton, *op. cit.*, p. 406.

45 *Anais do Senado*, 19 de abril de 1873.

46 Efrain (Inácio de Barros Barreto), *Doze Proposições Sobre a Legitimidade Religiosa da Verdadeira Tolerância dos Cultos.* (Rio: Tip. Universal de Laemmert, 1864), *passim;* Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 586. Inácio de Barros Barreto (1828-1897) nasceu em Pernambuco, de uma família de senhores de engenho. Estudou na Faculdade de Direito de Olinda, mas dedicou-se à indústria açucareira. Foi sócio fundador e, por muito tempo, gerente da Sociedade Auxiliadora da Agricultura de Pernambuco. Veja-se Blake, op. cit., III, p. 262.

47 Bastos, *Cartas*, p. 116.

O trabalho publicitário da liberdade de culto que os ultramontanos mais temiam, era, sem dúvida, o ensaio de Antônio Joaquim Macedo Soares [48]. Esse "infame planfleto", como o Internúncio Sanguigni o qualificou, tinha sido adotado por Nabuco de Araújo e seus amigos como um guia para a legislação requerida a fim de dar ao Brasil inteira liberdade de religião [49]. A forte reação dos ultramontanos contra esse trabalho foi provavelmente ligada ao fato de ser o autor um juiz. Seu cargo dava à questão da liberdade religiosa um "peso" que não era encontrado nos escritos de Tavares Bastos nem de Barros Barreto.

A reação da Igreja contra Macedo Soares foi rápida. Em 1866, o Padre Félix Maria de Freitas Albuquerque, governador do Bispado do Rio de Janeiro, expediu uma carta circular a todos os padres de paróquias ordenando-lhes avisar aos fiéis contra os "efeitos mortíferos" do panfleto de Soares. O ultramontano Zacarias de Góis e Vasconcelos, como primeiro-ministro, imediatamente demitiu o juiz liberal de seu cargo em Araruama na Província do Rio de Janeiro[50]. A audácia dos que clamavam pela liberdade de culto estava ficando mais acentuada cada dia, e os ultramontanos sentiam-se acossados neste assunto tanto pelos protestantes quanto pelos liberais.

A Reação dos Ultramontanos

As autoridades da Igreja tomaram medidas para evitar que a propaganda protestante se difundisse, sem muito auxílio ou apoio por parte daqueles que consideravam na obrigação de protegê-la. Com data de 8 de agosto de 1868, Simonton escreveu ao Conselho de sua missão que o mais recente relatório (6 de maio de 1868) publicado pelo Ministro do Império, José Liberato Barroso, declarara que diversos prelados tinham estado em correspondência com o governo recomendando com insistência a supressão de toda a propaganda contra a religião do Estado e a preservação da unidade religiosa da nação. Liberato Barroso replicara que o governo tinha de respeitar os dispositivos da Constituição que concediam tolerância, mas que faria tudo o que pudesse para "evitar todos os abusos"[51].

Os ultramontanos freqüentemente exigiam que fossem tomadas providências para impedir a propaganda protestante. As autoridades civis, quer do governo imperial quer do provincial, em geral, respondiam, como Liberato Barroso em 1865, que o governo não tinha escolha, senão respeito aos dispositivos exarados na Constituição [52]. Não podendo conseguir da Coroa o auxílio que desejavam para deter o protestantismo, deixados à sua própria vontade, criaram um programa de educação dos fiéis. Entre outras medidas toma-

48 Antônio Joaquim de Macedo Soares, *Da Liberdade Religiosa no Brasil: Estudo de Direito Constitucional.* (Rio: Tip. de Viana e Filhos, 1866.)
49 ASVSS, 1867, Carta n.º 1872.
50 Blake, *op. cit.*, I, pp. 197-199; *Anais da Câmara,* 7 de junho de 1867.
51 BFMPCUSA, Vol. 3, Carta n.º 13; José Liberato Barroso. *Relatório Apresentado à Assembléia Legislativa na Terceira Sessão da Décima Segunda Legislatura pelo Ministro e Secretário dos Negócios do Império...* (Rio: Tip. Nacional, 1865), p. 9.
52 BFMPCUSA, Vol. 3, n.º 13; Diário de Holden, 22 de abril de 1863.

HOUVE EXCEÇÕES. UMA DELAS FOI O GOVERNADOR DO ESPÍRITO SANTO, JOSÉ MAURÍCIO FERNANDES PEREIRA DE BARROS (1856-1857), QUE SOLICITOU PROVIDÊNCIAS AO MINISTRO DA JUSTIÇA

das, fizeram larga distribuição da tradução portuguesa do trabalho de Mons. de Sugur, *Causeries sur le protestantisme*[53].

Essa obra do clérigo francês foi publicada em série por vários jornais católicos por todo o Brasil [54]. "O hediondo aspecto do protestantismo", nas palavras do jornal recifense *A Esperança*, tinha de ser combatido e reprimido [55]. Junto à campanha jornalística acima mencionada, o clero ultramontano começou também a ordenar missões de pregação dos frades capuchinhos para combater o protestantismo. Como é amplamente conhecido, os capuchinhos dirigiam muitas missões pelos sertões do Império, porém, até então, tinham-se limitado a combater o "pecado" em geral, a ouvir confissões, a administrar milhares de batismos, a fazer casamentos em cerimônias em massa, e a administrar comunhão em áreas onde um padre era visto apenas de ano em ano. Essas novas missões, entretanto, parecem ter sido encomendadas especialmente para combater o protestantismo.

Em grande parte do Império a Encíclica *Quanta cura* (8 de dezembro de 1864) e o *Sílabo* de Pio IX tinham sido publicados, mesmo sem o beneplácito do Imperador [56]. Em Pernambuco, a 7 de janeiro de 1865, um grupo de leigos, encabeçados pelo Dr. José Soriano de Sousa, começou a publicar um jornal religioso chamado *A Esperança* em defesa da Igreja do Estado. Esse jornal acompanhava as atividades protestantes no país e, entre outras coisas, atacava o governo por ter protegido Dr. Kalley e seus seguidores durante os motins de Niterói, em 1863. Exigia que a Coroa pusesse fim à distribuição de Bíblias e a todos os tipos de propaganda protestante [57].

Em 14 de outubro de 1865, o vigário capitular da Sé de Olinda, que se achava vaga, o Deão Joaquim Francisco de Faria, enviou carta circular a todos os vigários do bispado dando-lhes a incumbência, assim como às autoridades civis, de confiscarem e destruírem todas as Bíblias protestantes [58].

As ordens do vigário capitular foram seguidas por diversos padres e chefes de polícia nas cidades do interior. O Deão Faria publicou, então, cartas nos jornais do Recife louvando essas pessoas [59].

Uma reação às ordens do vigário capitular apareceu no *Diário de Pernambuco*, de 24 de novembro de 1865, na forma de um artigo assinado por "Um dos Excomungados". O

---

53 Mons. Louis-Gaston-Adriane de Segur, *Palestras Familiares Sobre o Protestantismo de Hoje, em Defesa do Catolicismo*. (Lisboa: Francisco Lallemant, editor, 1861). Mons de Segur (1820-1881) nasceu em Paris. Seguiu a carreira diplomática. Tendo abandonado-a para entrar no Seminário de St. Sulpice. Foi ordenado em 1847, tendo servido como cura em Paris e em Roma como auditor do tribunal da Rota. Em 1856 foi nomeado protonatário apostólico mas exonerou-se por estar cego. Daí em diante, dedicou-se a escrever sobre assuntos religiosos. Veja-se *New Catholic* Encyclopedia, XII, pp. 40-50.

54 *A Estrela do Norte*, Belém, 15 de março, 5 e 9 de abril, 3 e 7 de maio, 14 e 28 de junho, 5 e 12 de julho e 27 de setembro de 1863; *A Esperança*. Recife, 21 de janeiro, 11, 18 e 25 de fevereiro de 1867.

55 *A Esperança*, Recife, 28 de janeiro de 1865.

56 *Ibid.*, 4 de fevereiro de 1865.

57 *Ibid.*, 21 e 28 de janeiro e 11 de fevereiro de 1865.

58 *Diário de Pernambuco*, Recife, 25 de outubro de 1865.

59 *Ibid.*, 29 de novembro e 7 de dezembro de 1865; *O Oito de Dezembro*, Recife, 22 de outubro de 1865; *O Vinte e Cinco de Março*, Recife, 22 de novembro de 1866.

autor alegava que o ataque às Bíblias e as ações anti-protestantes, do grupo que chamou de "Partido Jesuíta", eram de fato uma ofensiva para deter a imigração das 50.000 famílias confederadas que se propunham emigrar para o Brasil [60].

O argumento acima foi mais tarde adotado pelo General José Inácio de Abreu e Lima que, em janeiro de 1866, entrou num debate pelos jornais com o padre Joaquim Pinto de Campos. Já no seu primeiro artigo, o general perguntou qual a razão pela qual, desde que a imigração dos Estados Unidos tornou-se pública, haviam começado a aparecer tantos jornais e outros escritos tão "cheios de bílis e vinagre", repletos de 'falsidade e calúnia repetidas" acerca das supostas Bíblias falsificadas publicadas em Londres [61].

O General Abreu e Lima estava, até certo ponto, correto em associar a proposta imigração dos confederados com o recrudescimento da batalha contra o protestantismo e a distribuição da Bíblia em língua portuguesa. Um escritor ultramontano no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro confirmou essa observação na sua resposta a "Um dos Excomungados", resposta esta republicada no *Diário de Pernambuco*, em 28 de novembro de 1685[62].

General José Inácio de Abreu e Lima (1796-1869)

O autor da carta, que se assinara "Um dos Excomungados", era provavelmente o General José Inácio de Abreu e Lima, cuja memória ainda é reverenciada entre os protestantes brasileiros. Essa reverência lhe é outorgada devido ao seu debate público com o padre Pinto de Campos sobre as supostas "Bíblias falsas" distribuídas pelas sociedades bíblicas.

Abreu e Lima, em suas peregrinações, visitara os Estados Unidos da América. Em contato com os americanos adquirira um grande respeito pela Bíblia e adotara um conceito ecumênico do cristianismo.

Para ele o cristianismo era alguma coisa que transcendia todas as igrejas organizadas, as quais ele, depreciativamente, chamava "seitas". Por esta razão, recusava-se a curvar-se a qualquer igreja e se autodenominava "Cristão Velho". Acreditava que todas as "seitas" estavam erradas, especialmente por causa de seus dogmatismos e por causa do ódio que demonstravam umas às outras.

Por isso, é bem provável que o general tenha entrado em choque com o Padre Pinto de Campos: por acreditar que o padre representava o que havia de pior nas "seitas", a saber, o dogmatismo. Além disso, acreditava que Pinto de Campos queria tirar do povo a Bíblia de fácil aquisição, que o poderia conduzir às "verdades" que o próprio Abreu e Lima pensava ter nela encontrado. Isto se deduz de uma carta de Abreu e Lima para o Dr. Robert R. Kalley, escrita em novembro de 1867 [63].

---

60 *Diário de Pernambuco*, Recife, 24 de novembro de 1865.
61 O Cristão Velho (José Inácio de Abreu e Lima), ***As Bíblias Falsificadas ou Duas Respostas do Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos pelo...*** (Recife: Tip. Comercial de G.H. de Mira, 1867) p. 8.
62 *Diário de Pernambuco*, Recife, 28 de novembro de 1865.
63 Rocha, *Lembranças do Passado*, II, p. 336.

O Padre Pinto de Campos predicava que a versão da Bíblia traduzida pelo Padre Antônio Pereira de Figueiredo e distribuída pela Sociedade Bíblica Britânica, assim como a traduzida pelo calvinista "Padre" João Ferreira D'Almeida e distribuída pela Sociedade Bíblica Americana eram falsas.

O General Abreu e Lima levantou-se para discordar disto numa série de artigos que começaram a aparecer no *Jornal de Recife,* em janeiro de 1866. Pouco depois esses artigos foram enfeixados num livro sob o título de *As Bíblias Falsificadas* [64].

Pinto de Campos asseverou que ele mesmo tinha verificado os "erros" das Bíblias publicadas no Recife. Entretanto, parece que estava simplesmente seguindo velhos argumentos apresentados em Portugal e Madeira contra algumas mudanças nos cabeçalhos dos textos e dos capítulos da edição de versão da Bíblia em português, editada pela Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira. Provavelmente o padre não tinha lido o texto da edição que estava sendo distribuída no Brasil, a qual tinha revertido ao texto original de Figueiredo. Como já mencionado nesse estudo, desde 1864 a "Bíblia protestante" tinha sido examinada pelos amigos de Holden na Bahia os quais haviam "testificado" que era palavra por palavra igual ao texto da Bíblia do Arcebispo, versão de Figueiredo, publicada por B.L. Garnier do Rio de Janeiro e impressa em Paris [65].

Desde 1843, a versão de Figueiredo, publicada em Londres, tinha voltado ao texto de 1794 que fora ligeiramente mudada na edição de 1828. As mudanças tinham sido efetuadas pelo editor português da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, "um Mr. da Silva". Em vista das grandes objeções feitas pelas autoridades eclesiásticas portuguesas – o próprio Patriarca de Lisboa fulminara artigos contra ela –, a Sociedade Bíblica Britânica, em 31 de julho de 1843, resolvera seguir, daquela data em diante, o texto exato de Figueiredo, "conforme fora publicado em Lisboa nos anos de 1794 e 1819, omitindo, naturalmente as notas e prefácios, e os livros apócrifos e trechos de livros" [66].

Como resultado da publicidade recebida por todo o Império pela polêmica das "Bíblias falsificadas", o general foi calorosamente parabenizado pelo Dr. Robert R. Kalley. Entusiasticamente respondeu enviando ao médico escocês um volume de sua tréplica ao Padre Pinto de Campos, publicada em forma de livro sob o título, *O Deus dos Judeus e o Deus dos Cristãos* [67]

Dr. Kalley, que louvara o primeiro trabalho do general, escreveu-lhe refutando o conceito de que o Deus do velho Testamento era um Deus diferente daquele do Novo Testamento. O general sentiu-se insultado e humilhado. Descobriu repentinamente, pela carta do Dr. Kalley, que os missionários protestantes no Brasil não eram da escola liberal européia, mas que eram membros dogmáticos das "seitas" que tanto desprezava. Assim, numa carta bem rude ao escocês, Abreu e Lima respondeu que seita por seita ele pre-

64 Cristão Velho, *As Bíblias Falsificadas, passim.*
65 Rocha, *Lembranças do Passado,* I, p. 232.
66 B&FBS, Livro de Atas nº 2, folha 250. Informação enviada pela Senhorita Kathleen J. Cann, arquivista da B&FBS, por carta datada de Londres, 10 de junho de 1971.
67 Cristão Velho (José Inácio de Abreu e Lima), *O Deus dos Judeus e o Deus dos Cristãos. Terceira Resposta ao Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos pelo...* (Recife: H.G. de Mira, 1867).

feriria a "seita nacional" e que o governo do Brasil estava correto não permitindo adquirirem essas outras seitas (o protestantismo) preeminência no Brasil [68].

O medo que os ultramontanos tinham da chamada "Bíblia falsificada" protestante era intenso. *O Apóstolo* chegou a dizer a seus leitores que deviam "desprezá-la" e aconselhou-os que nem a lessem nem a permitissem em seus lares. A razão, continuara o jornal, é que "é pior do que veneno de cobra, que afinal tem seu remédio, ao passo que a outra (a Bíblia protestante) conduz diretamente para o inferno" [69].

A despeito dos temores dos ultramontanos e da sua contínua exigência de que o governo impedisse a venda de Bíblias protestantes, o mesmo recusava-se a agir nesse sentido. Pelo contrário, opunha-se a qualquer ação contra os vendedores de Bíblias. Um tal esforço para deter essas vendas foi o já mencionado incidente de 1867, em Sergipe. O Dr. Antero de Assis, chefe de polícia provincial, prendera Torquato Martins Cardoso, português, vendedor da Sociedade Bíblica Britânica e o proibira de voltar a vender naquela província.

Richard Holden, que era então o agente no Brasil da Sociedade Bíblica Britânica, dirigiu ao Ministro do Império "uma petição redigida em termos muito fortes". A prisão de Torquato e a proibição da venda das Bíblias foi levada perante o Imperador. O Conselho de Estado decidiu em favor do vendedor e censurou tanto o presidente da província Martim Francisco Ribeiro de Andrade, como o chefe de polícia Dr. Antero de Assis. A censura estava contida em Aviso datado de 4 de maio de 1868, e assinado pelo "Diretor da Segunda Sessão" do Ministério da Justiça, Dr. José Martiniano de Alencar [70].

O General Wood e os outros agentes confederados tinham chegado ao Brasil numa ocasião impropícia. Muito para o detrimento da causa dos imigrantes, os confederados em breve se achariam alvo de uma disputa entre os católicos ultramontanos e os católicos liberais. A luta foi travada tanto abertamente, por meio de discursos e artigos nos jornais, como secretamente nas reitorias das igrejas, nos gabinetes dos bispos e na Nunciatura no Rio de Janeiro.

A Sociedade Internacional de Imigração

O lado liberal também se arregimentava. Em janeiro de 1866, um grupo de brasileiros liberais e de estrangeiros, a maioria composta de "banqueiros e corretores", convocou uma reunião na Bolsa do Rio de Janeiro para tratar da questão da imigração. Ostensivamente, o chefe do grupo era o Dr. Caetano Furquim de Almeida. O Internúncio Domenico Sanguigni, entretanto, era da opinião de que os verdadeiros líderes do movimento eram Nabuco de Araújo, Tavares Bastos e outros políticos do Partido Liberal [71].

O Internúncio provavelmente estava certo. O Dr. Furquim de Almeida era amigo íntimo e admirador de Tavares Bastos. Este, dentro de pouco tempo, uniu-se à Sociedade

68 Rocha, *Lembranças do Passado*, II, pp. 325-335.
69 "O Apóstolo e a Imprensa Evangélica", *Jornal do Comércio*, Rio, 3 de novembro de 1868; Rocha, (ms) "Lembranças", p. 110.
70 *Decisões do Governo*, 1868, pp. 126-127; Rocha, (ms), "Lembranças", p. 355.
71 ASVSS, 1867, Carta n.º 1872.

INTERVENÇÃO DO GOVERNO FEDERAL, NÃO PARA PROTEGER A FÉ CATÓLICA, MAS PARA BLINDAR A SUBVERSÃO ESTRANGEIRA

de Imigração, tornando-se um dos diretores. Os diretores, conforme a lista do *Anglo-Brazilian Times*, eram "Dr. Caetano Furquim de Almeida, Quintino Bocayuva. brasileiros; Fernando Castiço, português; Carlos J. Harrah, americano; Herman Haupt, alemão; e William Scully, britânico" [72].

Dois grupos, com divergentes pontos de vista, tomaram parte na formação dessa sociedade. O grupo do Dr. Furquim de Almeida queria que a sociedade auxiliasse não apenas os confederados mas, também, todos os imigrantes. Essa ala era composta de Quintino Bobayuva, Fernando Castiço, Herman Haupt e William Scully. O grupo estritamente pró-confederados era dirigido por Charles Nathan (que aportuguesou o nome para Carlos). Esta outra ala, bem menor, era co-liderada pelo irmão de Charles, Henry Nathan, e era secretamente apoiada pelos missionários protestantes e, não tão secretamente, por James Cooley Fletcher [73].

No entanto, ambos os grupos estavam de acordo em que as leis do país concernentes às inabilidades religiosas deveriam ser liberalizadas antes que qualquer imigração em larga escala, quer européia quer americana, pudesse efetuar-se. Quem primeiro aventou esse ponto foi William Scully, redator católico liberal do *Anglo-Brazilian Times*. Para Scully, as leis religiosas brasileiras eram "a última manifestação aberta da intolerância religiosa", que produzira a Inquisição e as chamadas "Leis Azuis" da Nova Inglaterra. Não passava, de acordo com Scully, de uma tentativa de "arrebatar e representação política" pela "imposição do juramento de desabilidades, e puerilidades tais como a proibição de forma exterior de templo aos locais de culto pertencentes a outras seitas" [74].

O tema religioso foi também abordado por outros. Mesmo na primeira reunião da Sociedade Internacional de Imigração, já o Dr. Tomás Alves Júnior propunha que a mesma fizesse o máximo para mudar as leis "de modo que o estrangeiro possa desfrutar neste país de todo tipo de liberdade, não apenas em comércio como também em religião" [75].

Nessa primeira reunião da Sociedade de Imigração, após Alves Júnior, falou Quintino Bacayuva, exigindo que certas medidas liberalizantes fossem tomadas para atrair a imigração. Entre essas, especialmente, mencionava o casamento civil [76].

Quintino Bocayuva (1836-1912), que estaria mais tarde intimamente ligado com o movimento de imigração confederada, foi, juntamente com Saldanha Marinho, redator do *Diário do Rio de Janeiro*. Como tal, trabalhava para Cagman & Nathan, grupo que possuía interesse majoritário naquele jornal liberal [77].

---

72 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 24 de fevereiro de 1866.

73 *Ibid.*, 24 de janeiro, 24 de fevereiro, 3 de março e 4 de maio de 1866; *Correio Mercantil*, Rio, 17 de janeiro de 1866; BFMPCUSA, Vol. 3, nº 24; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 390-589, 626.

74 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 24 de novembro de 1865.

75 *Correio Mercantil*, Rio, 18 de janeiro de 1866. Thomas Alves Junior (1830-1895) nasceu no Rio de Janeiro tendo cursado o Colégio D. Pedro II e a Faculdade de Direito de São Paulo. Era companheiro de banca do Visconde de Sousa Franco, foi promotor público da Corte e presidente da Província de Sergipe (1860-1861). Maçon, em 1873 publicou um panfleto advogando a separação da Igreja e o Estado, discurso que proferiu no Grande Oriente Unido do Brasil. Veja-se **Blake, *op. cit.*, VII, pp.** 275-276.

76 *Correio Mercantil*, Rio, 18 de janeiro de 1866.

77 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 59, A.G. Simonton a David Irving, Rio, 25 de maio de 1867. "Cagman é o agente da American Packets", explicou Simonton. Bocayuva era o pseudônimo de Quintino, cujo

Charles Nathan também discursou na primeira reunião da Sociedade sem, entretanto, abordar tema religioso. Não obstante, em essência, Nathan adiantou a idéia de que nenhuma imigração era conveniente para o Brasil exceto a americana [78].

Na segunda reunião pública na Bolsa do Rio sobre imigração, a 25 de janeiro de 1866, Dr. Furquim de Almeida proferiu um discurso no qual se opunha à proposta de Charles Nathan para limitar os esforços da associação ao auxílio apenas dos imigrantes americanos. Concordou, porém, que a lei devia ser mudada para afastar os grandes obstáculos à imigração no Brasil, os quais, na sua opinião, eram as desabilidades civil, política e religiosa dos acatólicos [79].

Dr. Furquim de Almeida foi seguido na tribuna pelo Dr. Antônio Francisco de Paula e Sousa, Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, membro do "Gabinete de 12 de Maio" que era presidido pelo Marquês de Olinda [80]. Paula e Sousa tomou a posição de que o imigrante devia ser protegido de todos os modos, no entanto, cautelosamente não mencionou qualquer possível mudança na lei [81].

Paula e Sousa, entretanto, levou a peito a tarefa de promover a imigração. Assim quando em novembro de 1865, a primeira leva de confederados chegou ao Rio no vapor *Havana*, não somente enviou a bordo o agente oficial da colonização, Inácio da Cunha Galvão, a fim de ajudar os imigrantes, como, posteriormente, foi ele mesmo verificar que outras medidas podiam ser tomadas para auxiliá-los[82].

O Ministro da Agricultura, todavia, não se limitou a apenas ajudar os confederados. De acordo com Simonton, "comprometeu-se como membro do Governo a dar urgência à liberalização das leis" que restringiam as atividades religiosas, civis e políticas dos acatólicos [83]. Curiosamente, Simonton explicou que o ministro era assinante da *Imprensa*

---

nome real era Quintino Ferreira de Sousa. Carioca, foi um dos signatários do manifesto republicano de 1870. Junto com Aristides Lobo e o futuro pastor presbiteriano Dr. Miguel Vieira Ferreira, Bocayuva editou o Jornal *A República*. Maçon, chegou a Grão Mestre da Grande Loja de Vale dos Beneditinos (1901-1904). Veja-se Sodré, *op. cit.*, pp. 221, 224, 243, 244; Ribeiro Filho, *op. cit.*, p. 47.

78 *Correio Mercantil*, Rio, 18 de janeiro de 1866. Charles e Henry Nathan eram irmãos judeus, negociantes no Rio de Janeiro. Provavelmente nasceram na Inglaterra, mas viveram nos Estados Unidos onde casaram com moças sulistas. Ambos se faziam anunciar no *Anglo-Brazilian Times*. Charles anunciava-se como "contador; avaliador e liquidador de massas falidas", localizado na Rua de São Pedro, nº 72. Henry anunciava simplesmente que era corretor da Bolsa do Rio de Janeiro. Veja-se *The Anglo-Brazilian Times*, 24 de maio de 1866 e 8 de janeiro de 1867. Diz Jones que Charles Nathan era maçom, membro da extinta Loja de St. John do Rio de Janeiro, de língua inglesa, filiada à Bristish Grand Lodge. A Loja St. John fora fechada em 1850, como resultado de uma companha nacionalista e de pressão de umas das Grandes Lojas Brasileiras. Veja-se Jones, *op. cit.*, p. 65.

79 Gaston, *op. cit.*, p. 369; Jones, *op. cit.*, pp. 107 e 191.

80 *The Anglo-Brazilian Times*, 26 de janeiro de 1866; alguns trechos do discurso de Furquim de Almeida foram publicados em Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 595-598.

81 *Correio Mercantil*, Rio, 17 de janeiro de 1861; Veja-se também cartas de Paula e Sousa para imigrantes em Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 592-595.

82 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 4 de novembro de 1865.

83 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 24 – Antônio Francisco de Paula e Sousa fora educado "na Alemanha ou Suíça" onde obteve diploma em matemática. Paulista de nascimento e de tradição, foi descrito por Joaquim Nabuco como "honesto, puro, leal como o velho pai", tendo traços destacados de talento e engenho "do tipo do 'yankeismo' paulista". Veja-se Nabuco, *Um Estadista do Império*, I, p. 377; Blake, *op. cit.*, I, p. 173.

Evangélica. Registrou, ainda, que certa vez viajara no mesmo navio com Paula e Sousa. Durante a viagem, tivera ocasião de falar com o ministro a respeito de um sermão que o missionário escrevera sobre as últimas palavras de Cristo na Cruz. Paula e Sousa, que, na ocasião, não se revelara como Ministro de Estado, pedira emprestado o sermão e tinha descido para o camarote a fim de lê-lo[84].

Argumentos Liberais em Prol do Casamento Civil

Os liberais tomaram partido em prol da imigração e da necessidade de mudarem-se as leis. Liderados pelo Ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, sua tática foi atacar o aspecto mais vulnerável da questão das inabilidades religiosas – o do casamento civil. Este era um ponto carregado de agitação sobre o qual Nabuco de Araújo se debatera por muito tempo. Parecia crer ele que uma vez resolvida essa questão, as outras limitações dos direitos civis dos acatólicos poderiam ser facilmente removidas.

A lei do casamento nº 1144, de 11 de setembro de 1861, fora apenas um paliativo, arrazoavam os liberais. Essa lei tinha estabelecido que o casamento dos protestantes devia ser realizado por um ministro protestante. Num sentido, tinha sido um passo à frente, visto como a existência de ministros protestantes fora finalmente reconhecida pela lei, exigindo-se, inclusive, que registrassem perante o governo seus diplomas e certificados de eleição para o pastorado de suas igrejas. Entretanto, sob outros aspectos, a lei era meramente mais um exemplo de legislação brasileira de expediente, "dá-se-um-jeito", uma lei que de fato não resolveu o problema do casamento dos acatólicos e que não agradou a ninguém. Até certo ponto, tornou as coisas mais difíceis para os protestantes, os quais foram impedidos de registrar seus casamentos nos cartórios, como vinham fazendo até aquela data.

Por um lado, a lei presumia que todos os acatólicos sempre seriam estrangeiros que viveriam em "colônias", onde sempre haveria ministros de sua igreja acessíveis para realizar casamentos. Todavia, a verdade era que bem freqüentemente não havia ministros protestantes, mesmo em áreas densamente colonizadas por imigrantes acatólicos. Outrossim, grande número de colonos germânicos tinha começado a se espalhar em busca de novas terras. Essas pessoas, longe das colônias, sob essa lei, eram forçadas pela circunstâncias ou a viver em concubinato ou a batizarem-se como católicos, a fim de poderem legalmente se casar no Brasil. Em lugares onde não havia ministros protestantes, não podia haver casamento de protestantes[85].

Ademais, continuava o argumento liberal, a lei ainda não reconhecia o casamento protestante como um casamento verdadeiro; simplesmente, estendia-lhe os efeitos civis do casamento para fins de propriedade e herança[86]. Anteriormente, os filhos de acatólicos eram considerados bastardos, como se seus pais nunca tivessem se submetido a

84 *Ibid.*, veja-se também A.G. Simonton, *Sermões Escolhidos* (Garanhuns: Imprensa Evangélica, 1947), pp. 59-68. Esta foi uma reimpressão dos Sermões de Simonton, primeiro publicado, em 1869.
85 BFMPCUSA, Vol 2, nº 114, J.C. Schneider a David Irving, Rio, 7 de outubro de 1863.
86 Bandeira Filho, *op. cit.*, p. 76.

qualquer cerimônia de casamento. A fim de corrigir essa situação, o pai acatólico tinha de reconhecer legalmente seu filho como "filho natural" e receber do juiz uma "carta" legitimando a criança (Lei de 22 de setembro de 1828, Artigo 2, §1) [87].

O processo de reconhecimento era difícil e dispendioso. Assim, a lei de 1861 tinha apenas minorado um pouco a situação dos acatólicos. Entretanto, sob essa lei, o casamento acatólico não era ainda considerado um casamento verdadeiro, e os filhos provenientes desse enlace ainda eram "filhos naturais", ainda que lhes fosse permitido herdar a propriedade paterna. Esta, achavam os liberais, era um tipo de legislação insultuosa [88].

Cumpre destacar que a lei de 1826, referente aos "filhos naturais", só foi implementada depois de dezenove anos de promulgada. A implementação foi efetivada pelo decreto de 2 de setembro de 1847 [89]. Esta evidentemente tornou-se necessária para suavizar o ressentimento dos protestantes germânicos desde que seus casamentos (casamentos mistos realizados por ministro protestante) foram publicamente atacados e repudiados pelo Internúncio Caetano Bedini em 1847.

O empenho contra as inabilidades religiosas, em geral, tornou-se uma luta em prol do casamento civil. Veio a ser razão da exoneração de Nabuco de Araújo, como Ministro da Justiça, e causou a queda do Gabinete de Olinda, como será estudado adiante.

A questão de maior liberalização das leis relativas aos direitos civis foi levada ao público, através da imprensa, pelos que estavam empenhados em promover a imigração dos Estados Unidos. William Scully, como acima mencionado, tinha primeiro tocado na questão no seu editorial de 24 de novembro de 1865, no jornal *The Ango-Brazilian Times.* Poucos dias mais tarde, George N. Davis, numa carta ao redator do mesmo jornal, publicada sob o título "*Let Us Be Honest*", asseverou que a imigração americana não seria viável, a menos que houvesse mudanças substanciais na lei. Davis, então, apresentou seis pontos da lei que deviam ser modificados antes que pudesse haver qualquer imigração em larga escala: (1) o juramento de fidelidade à Igreja Católica feito por todos os deputados das assembléias provinciais e geral; (2) as exigências religiosas referentes ao casamento; (3) a exigência de todo cidadão adulto ser membro da Guarda Nacional; (4) a obrigação dos membros da dita Guarda de assistirem à missa; (5) a lei proibindo os lugares de culto protestantes de terem forma externa de templos; e (6) a proibição do enterro dos acatólicos em cemitérios públicos [90].

A organização da sociedade para promover a imigração trouxe uma chuva de protestos da imprensa ultramontana do Rio de Janeiro. O redator de *O Apóstolo,* o Cônego José Gonçalves Ferreira, numa série de artigos intitulados "Tolerância Religiosa", defendeu a posição ultramontana, dizendo que não era intolerância, mas bom senso, fazer objeção ao influxo protestante. Admitir protestantismo como elemento necessário para constituir-se

87 Lourenço Trigo Loureiro, *Instituições do Direito Civil Brasileiro,* 3ª ed. (2 vols.; Recife: Tip. Universal, 1861), II, p. 36.
88 BFMPCUSA, Vol 2, nº 114.
89 Fleiuss, *op. cit.*, p. 253.
90 *The Anglo-Brazilian Times,* Rio, 8 de dezembro de 1865.

uma nação, escreveu ele, "era admitir desunião de sentimento e de idéias", que mais tarde iriam produzir maus resultados [91].

A posição de *O Apóstolo* tornou-se ainda mais clara ao passo que os argumentos se desdobraram em artigos subseqüentes. O Cônego Ferreira asseverou que não fazia objeção nem à imigração nem à tolerância civil. Mas que, na sua opinião, as mudanças de lei, exigidas pelos liberais, imporiam "uma tolerância" doutrinária que ninguém podia "impor a outrem". O redator continuou explicando que o que os liberais realmente desejavam não era liberdade civil para os protestantes, mas sim um "triunfo (protestante) sobre a religião católica"[92].

Havia bastante garantia do direito de culto dos acatólicos, afirmou o Cônego Ferreira, em artigo de 11 de fevereiro de 1866. A indiferença do governo imperial aos "ataques" protestantes contra a Igreja do Estado era em si mesma prova cabal dessa liberdade, dizia ele. Não andavam os protestantes livremente pelas ruas ensinando seus erros? Não havia governo maltratando fisicamente o povo de Niterói "porque queixava-se contra os ensinos protestantes" sobre a adoração dos santos? Por causa dessa indiferença do governo, os protestantes tinham mais liberdades do que lhes permitia a Constituição, reclamava o cônego [93].

Finalmente, quando a Sociedade Internacional de Imigração mandou uma carta circular a todos os redatores de jornais provincianos pedindo uma ofensiva de propaganda em favor da liberalização das leis religiosas, o Cônego Ferreira exclamou: "Em nome de Deus, cavalheiros da Comissão, que pretendeis fazer? ". O redator ultramontano ponderava, então, que a associação não deveria usar o pretexto de encorajar a imigração para destruir o Catolicismo. Que continuassem, afirmou o Cônego Ferreira, a fazer uso dessa "alavanca destruidora" a que chamavam de "progresso", rasgando as páginas da Constituição do Império que era contra a liberdade ilimitada, porém, advertia o clérigo, "lembrai-vos que vossos filhos chorarão entre as ruínas que estais criando hoje" [94].

Os liberais foram auxiliados na sua campanha por alguns dos imigrantes e pelos missionários presbiterianos. Muitas das exigências dos confederados apareceram no seu próprio jornal o *Emigration Reporter*, fundado em 1867 pelo pastor presbiteriano Reverendo William C. Emerson (1818-1875)[95].

O missionário presbiteriano Simonton associou-se com Emerson na publicação do *Emigration Reporter*. Em abril de 1867, incluiu numa carta ao Conselho da missão um artigo seu publicado nesse jornal. Explicou que estava ajudando Emerson para que "o órgão dos imigrantes americanos (mostrasse) uma visão correta das questões morais e religiosas". Outrossim, acrescentou, "dá-me a oportunidade de colocar essas questões (de liberdade religiosa) perante o Governo Brasileiro"[96].

---

91 *O Apóstolo*, Rio, 21 de janeiro de 1866.
92 *Ibid.*, 28 de janeiro de 1866.
93 *Ibid.*, 11 de fevereiro de 1866.
94 *Ibid.*, 25 de março de 1866.
95 O Reverendo William C. Ermerson (1818-1875) era de Meridian no Mississippi, onde possuía uma grande fazenda. De alguma maneira não apenas sobrevivera à guerra, mas também conseguira salvar dez mil dólares em ouro, que trouxe consigo para o Brasil. À sua chegada, foi aconselhado pelo Ministro

Temperamentos explodiram na Câmara de Deputados e no Senado, em 1865 e 1866. Era um tempo de guerra, tormentoso. Havia problemas econômicos causados pela crise da mão-de-obra, visto como os homens do povo começavam a fugir das cidades e áreas populosas para evitar o recrutamento militar, que era mais um pegar-a-pulso do que um recrutamento no sentido moderno [97].

Havia dificuldade em custear a guerra, apesar de haver recursos financeiros à disposição na Europa. A guerra "estimulou a formação de capital e o crescimento industrial" no setor privado, como destacou Graham, mas também esvaziou a bolsa do povo.

John Codman, em 1866, aventurou a opinião pessoal de que o Império não teria empreendido a guerra "tivesse o custo sido avaliado". Também, disse ele, a guerra estava sendo travada simplesmente para manter e preservar a honra nacional, ainda que já estivesse "pesando severamente sobre a vitalidade do Império e rapidamente esgotado seus recursos financeiros" [98].

O velho Partido Liberal estava começando a desintegrar-se e os políticos estavam começando a formar novas facções e a retomar posição. O "Gabinete de 12 de maio", formado em 1865 para unir os Conservadores e os Liberais em seu esforço de guerra, estava se rompendo sob a pressão de interesses políticos antagônicos. Se tomarmos como válidos os relatórios do Internúncio Sanguigni, o gabinete caiu por causa do debate das inabilidades religiosas e políticas, como estudaremos abaixo.

A Queda do Gabinete de Olinda

A história do "Gabinete de 12 de Maio" já foi contada e recontada várias vezes. Um relato minucioso e completo dos acontecimentos ligados à questão daquele Gabinete foi escrito por Joaquim Nabuco, na biografia de seu pai, José Thomaz Nabuco de Araújo. Bem compreensivelmente, o jovem Nabuco queria apresentar a vida do seu genitor na melhor luz possível. Mostrou-se especialmente sensível às acusações de heterodoxia fulminadas contra Nabuco de Araújo. Dedicou-se, então, a provar que seu pai fora um bom católico e não um heterodoxo inclinado a destruir a Igreja. Assim, podem ter ocorrido algumas distorções no seu relato do Gabinete, bem como em outros acontecimentos da vida de seu pai.

Evidentemente, Nabuco de Araújo, que recusara a liderança do Ministério, julgara que o Marquês de Olinda era pessoa em quem os liberais podiam confiar a presidência do mesmo. Olinda era um conservador; entretanto, já estava velho, cansado, surdo e, tam-

---

Antônio Francisco de Paula e Sousa, a investir esses recursos em jornal de língua inglesa, que publicasse notícias sobre os imigrantes, informações das oportunidades que se apresentavam no Brasil e os orientasse no novo país. Não consegui localizar um só exemplar deste jornal, quer seja no Brasil ou nos Estados Unidos da América. Veja-se Jones, *op. cit.*, p. 189; BFMPCUSA, Vol 3, nº 50.

96 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 53, A. G. Simonton a David Irving, Rio, 25 de abril de 1867.

97 *Ibid.*, Vol 3, nº 4; Codman, *op. cit.*, p. 185; Graham, *op. cit.*, pp. 28-30.

98 Codman, *op. cit.*, p. 185.

bém, era maçom [99]. A maior parte do tempo, o velho Marquês, segundo se dizia, realmente não dirigia o Gabinete nem impunha sua vontade aos outros membros, como era costume, servindo mais como moderador do que como presidente. Por essa razão o gabinete às vezes parecia ter dois presidentes, visto como alguns dos liberais tendiam a seguir a chefia de Nabuco de Araújo [100].

O Marquês de Olinda, assim escreveu o Internúncio Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, a princípio estava extremamente cheio de "preconceitos" que Sanguigni pôde, afinal, remover de sua mente [101]. O internúncio não explicou que preconceitos seriam esses, mas parecem ter-se relacionado com a lei do casamento civil e os direitos civis em geral para os acatólicos. Obviamente o Marquês era um daqueles católicos brasileiros que não viam na maçonaria um inimigo da igreja. O Internúncio, evidentemente, pôde convencê-lo de que o que seus companheiros maçônicos estavam fazendo, propondo a lei do casamento civil, era contra a Igreja e resultaria em sua destruição no Brasil. O Primeiro Ministro, então, fez uma solene promessa secreta de opor-se aos seus companheiros de Gabinete nos seus esquemas anti-Igreja [102].

Nabuco de Araújo pode ter pensado a princípio que podia contar com o apoio do Marquês de Olinda; ou ao menos, não esperava que este se opusesse à apresentação da proposta da lei do casamento civil à Câmara. Assim, em 23 de março de 1866, ao ser interrogado na Câmara dos Deputados, o Ministro da Justiça informou aos legisladores que ia apresentar esse projeto muito indispensável para corrigir distorções na lei. Essa mudança era necessária, a fim de criar condições que atraíssem a imigração. Não era possível convidar estrangeiros a morar no Brasil, afirmou Nabuco de Araújo, e ao mesmo tempo dizer-lhes que não poderiam constituir família legalmente [103].

O projeto de casamento civil que Nabuco de Araújo queria propor, de modo algum afetaria o casamento católico, visto que continuaria a ser realizado como no passado, seguindo as instruções do Concílio de Trento. Entretanto, deveria ser instituído um casamento civil para os protestantes, o que seria um passo adiante da lei de 11 de setembro de 1863. Sob a lei proposta, o casamento de acatólicos seria em forma de contrato público e teria valor igual aos casamentos realizados pela Igreja. Casamentos mistos poderiam também ser realizados por contrato público. Assim, a lei proposta invalidaria o requerimento legal de que a parte não-católica assinasse um documento prometendo criar os filhos como católicos. Entretanto, se ambas as partes concordassem nisso, o casamento poderia ser realizado pela Igreja sob as provisões da Lei Canônica [104].

O problema relativo ao projeto de Nabuco Araújo era que intrometia-se na questão dos casamentos mistos e, também, abriria um precedente para o estabelecimento do casamento civil para católicos. Cumpre relembrar, ainda, que a lei proposta criaria uma

---

99 *Anais do Senado,* 20 de maio de 1873; *Folhinha Maçônica para o Ano de 1865* (Rio: Eduardo Henrique Laemmert, 1867), p. 36.
100 Nabuco, *op. cit.*, p. 580.
101 ASVSS, 1867, Carta n.º 1503.
102 *Ibid.*
103 *Anais da Câmara,* 23 de março de 1866.
104 Nabuco, *op. cit.*, I, pp. 558-561.

condição essencial exigida por um alegado meio milhão de confederados protestantes que se propunham emigrar para o Brasil naquele momento.

Numa reunião do Gabinete, como Sanguigni informou ao Cardeal Antonelli, Nabuco de Araújo ameaçou resignar sua pasta, quando foi informado de que o Marquês de Olinda não permitia que o projeto fosse submetido à Câmara. A essa ameaça o Marquês muito friamente replicou (*rispondeva con tutta freddezza*, nas palavras do Internúncio) que, enquanto fosse presidente do Conselho de Ministros, jamais permitiria que aquela proposta fosse submetida à Câmara. Seguiu-se então "uma discussão grave e séria" *(una seria e grave discussione)* entre os ministros, tomando a maioria o lado do Marquês [105].

O Império estava em guerra e havia problemas a serem tratados com maior urgência do que o estabelecimento de condições ideais para atrair a imigração. Apesar de sua ameaça, Nabuco de Araújo não quis cindir o Gabinete e, assim, transigiu [106].

Outrossim, Sanguigni relata que Nabuco de Araújo começou a fomentar discórdia dentro do Gabinete na esperança de vê-lo dissolvido de modo que voltasse a ser chamado pelo Imperador para formar outro [107].

A ocasião para a queda do Gabinete veio com as propostas para a nomeação do novo presidente de Pernambuco. O candidato de Nabuco de Araújo foi imediatamente rejeitado pelo Marquês e seus partidários conservadores. O Ministro da Justiça, assim registra Sanguigni, tendo toda a certeza de que seria seguido por seus colegas liberais, disse que iria apresentar sua demissão ao soberano. Entretanto, seus colegas recusaram-se a segui-lo e ele foi sozinho ao palácio [108].

O Imperador rejeitou o pedido de exoneração do Ministro da Justiça, como Joaquim Nabuco demonstrou. Os relatos tanto deste como do Internúncio concordam num ponto: que Joaquim Francisco de Paula e Sousa, Ministro da Agricultura, sob o pretexto de um desacordo com o Ministro das Finanças, Senador João da Silva Carrão, exigira que o Imperador escolhesse entre ele e Carrão, provocando assim a exoneração do "Gabinete de 12 de Maio".

– O Internúncio concluiu que isso fora uma farsa da parte dos dois membros liberais do Gabinete, com o fito de provocar a queda do Marquês de Olinda.

A idéia por trás de tudo, disse o Internúncio, era forçar a formação de um novo Ministério do qual Nabuco de Araújo seria líder [109]. Joaquim Nabuco, por outro lado, concedeu apenas em que seu pai tinha usado a luta entre dois ministros como "uma porta de saída" [110].

Enfrentando esse dilema, o Imperador ainda fez o que pôde para conservar o Gabinete. O Marquês de Olinda, outrossim, temendo que Nabuco de Araújo fosse chamado para formar outro governo, sugeriu urgentemente que o Imperador chamasse o ultramontano Senador Zacarias de Góis e Vasconcelos. Sanguigni relatou que isto fora uma grande

105 ASVSS, 1867, Carta n.º 1503; Nabuco, *op. cit.*, I, p. 560-561.
106 Nabuco, *op. cit.*, I, pp. 558-561.
107 ASVSS, 1867, Carta n.º 1503.
108 *Ibid.*; Nabuco, *op. cit.*, I, pp. 579-580.
109 ASVSS, 1867, Carta n.º 1503.
110 Nabuco, *op. cit.*, I, p. 581.

vitória da Nunciatura, mas que, de fato, a mesma ocorrera devido "à rara firmeza de propósito e o cumprimento, da parte do Marquês de Olinda, da palavra que tinha empenhado" ao Internúncio [111].

A recusa do Marquês de permitir que o projeto da lei do casamento civil fosse submetido à Câmara, se aceitamos a explicação do Internúncio, fora a causa principal da queda do "Gabinete de 12 de Maio". A manobra inteligente do Marquês, sugerindo ao Imperador o nome de Zacarias, colocou no poder um homem que era considerado um liberal autêntico, mas que na realidade era um infiltrador ultramontano no Partido Liberal, como será explicado adiante.

O novo Gabinete, que veio a ser chamado "O Gabinete de 3 de Agosto", tinha ao menos dois membros do grupo maçônico-liberal: o Senador José Joaquim Fernandes Torres, Ministro do Império, e o Senador Manuel Pinto de Sousa Dantas, Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. A pressão, para que se efetivasse uma mudança na lei, continuou.

Argumentos Liberais em Prol da Imigração

O fracasso da lei do casamento civil, proposta por Nabuco de Araújo, em 1866, não destruiu imediatamente nem a idéia do projeto nem a perspectiva da imigração dos confederados. Algumas pessoas desejavam seriamente que essa imigração se efetuasse. Os paulistas especialmente, que já tinham naquele tempo uma boa dose do espírito que Joaquim Nabuco chamou de *yankeismo*, destacaram-se no seu apoio a esta imigração.

Os paulistas, talvez, mais do que o povo das outras províncias, pareciam entender que esta imigração importaria em conhecimento técnico. Parte do interesse dos paulistas era, sem dúvida, motivada pela falta de mão-de-obra que existia no momento. Não somente o número de escravos no mercado estava diminuindo, como também, conforme já foi observado anteriormente, grande número de jovens capacitados para o trabalho, estava fugindo para o interior, escondendo-se do recrutamento militar. Os "senhores rurais" de São Paulo e do nordeste, como João Cruz Costa mostrou, queriam imigrantes, semi-escravizados, para trabalharem nas suas fazendas de café, de açúcar e de cacau. Esta era também a impressão dos viajantes daquela época [112].

O *Anglo-Brazilian Times* informou que um grande número de agentes dos fazendeiros tinha corrido ao hotel, onde os primeiros confederados estavam hospedados, para contratá-los. Como "colonos", seriam ou trabalhadores alugados ou meeiros. A pressão feita pelos fazendeiros sobre os confederados, para que assinassem contrato, foi tão grande a princípio, que Charles Nathan escreveu uma carta ao *Anglo-Brazilian Times*, explicando ao público que aquelas pessoas não eram colonos europeus ignorantes, mas ex-proprietários educados, profissionais, mecânicos etc., que queriam terras para si mesmos e que mereciam todo o auxílio que lhes pudesse ser dado para obterem esse alvo [113].

---

111 ASVSS, 1867, Carta n.º 1503.
112 Cruz, *op. cit.*, 192; Avé-Lallemant, *op. cit.*, I, pp. 261-264; BFMPCUSA, Vol 3, n.º 4.
113 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 25 de janeiro de 1866.

A falta de conhecimento técnico fazia-se sentir no Brasil desde os primeiros dias da independência. Essa condição tinha sido remediada às vezes pela importação de técnicos, geralmente franceses ou britânicos. Deste modo, tanto a marinha de guerra, quanto a mercante dependiam dos mecânicos ingleses e escoceses-irlandeses que moravam no Bairro da Saúde no Rio de Janeiro. Ainda que os oficiais dos navios fossem brasileiros, os que faziam os navios funcionar eram mecânicos e maquinistas estrangeiros, ajudados por negros escravos [114].

Engenheiros anglo-saxões e operários habilitados, tanto ingleses como americanos, estavam sendo utilizados na construção das estradas de ferro. O primeiro projeto de estradas na década de 1860, ligando o Rio de Janeiro com outra província, o da estrada *União-Indústria*, embora fosse gerenciado pelo brasileiro Mariano Procópio Ferreira Lages, fora planejado por engenheiros franceses e a estrada construída por mão-de-obra imigrante, portuguesa e alemã. O conhecimento técnico, na sua quase totalidade, era trazido pelos estrangeiros [115].

A população livre brasileira parecia ter pouca inclinação para a mecânica e quase nenhuma noção de dispositivos mecânicos. O Capitão Burton, que viajou muito pelo Brasil nos fins da década de 1860, escreveu que o único engenho legado ao Brasil por Portugal tinha sido "o desgraçado e antigo monjolo, o mais rudimentar de todos os instrumentos orientais". Em todas as suas viagens pelas "mais civilizadas minas de diamantes" de Minas Gerais, registrou o Capitão Burton, não achou nem traços de dispositivos mecânicos tais como a caçamba, o guindaste e a roldana, ou o trilho; achava ele que não havia "nem noção do mais simples dos aparelhos mecânicos, o moitão" [116].

Outros viajantes estrangeiros no Brasil também registraram suas impressões do atraso de agricultura nacional, comentando que a enxada era o único implemento agrícola usado pelos fazendeiros brasileiros [117]. O conceito que brasileiro tinha do arado, diziam, era o de uma geringonça com um milênio de idade, usada no Oriente-Próximo: um tronco de árvore de três ou quatro metros de comprimento, com um pedaço de galho destacando-se para baixo, que utilizava tração humana, em vez de animal. Esse "arado" poucas vezes conseguia cavar um rego de mais de dez centímetros de profundidade [118]. Os confederados tiveram a mesma experiência de James H. Henderson do Pará, que tentou por lá introduzir um "arado moderno" e achou que os brasileiros não o tinham em boa conta por causa da concepção rudimentar que tinham daquele instrumento agrícola [119].

A agricultura brasileira, como era praticada pelos escravos, julgavam os liberais, seguia os métodos da agricultura africana. Liberais, como Tavares Bastos, eram de opinião de que os imigrantes europeus deveriam também ensinar aos brasileiros os métodos de agri-

114 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, pp. 202-203; Bastos, *Cartas*, pp. 275-296; BFMPCUSA, Vol 1, n.º 131 e 133.

115 Agassiz, *op. cit.*, pp. 63-64; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, 302; Joseph Robert West, *The Foreigner in Brazilian Technology, 1808-1900.* Tese de Mestrado inédita, Universidade de Chicago, 1949.

116 Burton, *op. cit.*, p. 122.

117 Gaston, *op. cit.*, p. 106.

118 Jones, *Soldado Descança*, p. 168.

119 Ibid., William H. Edwards, *A Voyage up The River Amazon Including a Residence in Pará* (New York: D. Appleton and Company, 1847), p. 29.

cultura moderna [120]. A agricultura brasileira sofria de muitos males, comentava Tavares Bastos, o pior dos quais era que dependia de escravos africanos, que produziam pouco em comparação com o trabalho livre. O deputado alagoano asseverou, embora sem citar a fonte de suas estatísticas, que um só colono germânico era capaz de produzir tanto quanto três escravos. Comparava, então, a produção agrícola da Bahia, que dependia fortemente da escravatura, com o grande desenvolvimento agrícola das colônias germânicas do Rio Grande do Sul, concluindo que a resposta aos problemas brasileiros agrícolas e econômicos em geral, assim como ao problema do seu atraso, era o tipo correto de imigração européia [121]. Como outros liberais, achava que os imigrantes deveriam ser importados e bem tratados de modo que outros imigrantes do mesmo tipo pudessem ser atraídos ao país.

Assim, Ashbel Green Simonton, como foi dito acima, escrevendo ao Conselho de sua missão em 1859, destacara que a imprensa vinha reagindo contra acusações de intolerância contra os protestantes no hospital da Santa Casa de Misericórdia. A razão para essa reação, explicou Simonton, era que os brasileiros sentiam que tinham de encorajar a imigração a todo custo pois desde o tempo da supressão do tráfico negreiro, a produção e a prosperidade do país estavam sob ameaça de estagnação total. A importação dos imigrantes-germânicos protestantes parecera ser a solução para a crise da mão-de-obra. Por essa razão os brasileiros ficavam "nervosamente sensíveis sob qualquer acusação de intolerância mostrada a um colono". O missionário continuou, dizendo que a escassez da mão-de-obra era "um poderoso argumento a favor da tolerância e é o fio da meada para entender-se muito do que ocorre aqui"[122]. A questão da mão-de-obra tinha, também, aspectos de ordem racial.

A Questão Racial

É curioso observar que o aspecto racial era um elemento importante nos argumentos liberais em apoio à imigração, que estavam começando a ser formulados nas discussões da Sociedade de Imigração Internacional. Percebe-se a insinuação racial das discussões no livro de viagens do Dr. Gaston, intitulado *Hunting a Home in Brazil*. A descrição de Gaston da campanha jornalística aparentemente bem-sucedida, de um Newton Bennaton, era típica dos argumentos liberais do momento.

Newton Bennaton, que, a despeito de seu nome não-latino, era brasileiro, educado em Maryland, publicara artigo no *Diário de São Paulo*, em 1866, em favor da imigração dos confederados. Argumentara que estes deviam ser ajudados a vir para o Brasil porque "a raça anglo-americana não tinha rival no mundo... É a raça que é mais apropriada para nós... laboriosa, empreendedora, e perseverante"[123].

---

120 Bastos, *Cartas*, p. 242.
121 *Ibid.*, pp. 164-166.
122 BFMPCUSA, Vol 1, n.º 133.
123 Gaston, *op. cit.*, p. 60. Bennaton era sobrinho de Henry Charles Nathan.

Simonton, que estivera presente a todas as reuniões da Sociedade Internacional de Imigração no ano de 1866, relatou que "era divertido ouvi-lo (o brasileiro) condenar a raça latina, seus preconceitos religiosos e seus vícios sociais". E sobretudo, relatava Simonton, "os anglo-saxões, e especialmente os americanos, eram grandemente elogiados"[124].

De há muito, alguns mulatos brasileiros e líderes negros tinham-se sentido ameaçados pela imigração protestante germânica. Este foi especialmente o caso do jornalista Justiniano José da Rocha (1812-1862)[125].

Como o Internúncio Mariano Falcinelli escreveu ao Cardeal Antonelli em 1860, Justiniano fora, a princípio, um jornalista incrédulo, que vendera sua pena ao governo e escrevera artigos a favor do casamento civil. Entretanto, algum tempo mais tarde, Justiniano escrevera ao Internúncio participando-lhe que fundara o jornal *O Regenerador* com o propósito de defender a fé, e pediu-lhe conselho. Falcinelli cautelosamente respondeu-lhe algumas trivialidades sobre "fazer o que era direito" e indicando-lhe o erro de ter escrito sobre o casamento civil.

Justiniano replicou que tencionava corrigir seu "escândalo e erro" anteriores por meio de *O Regenerador*. O Internúncio então exigiu que apresentasse uma "prova muito solene" de sua conversão. Justiniano o fez por meio de uma carta dirigida ao Papa, "humilhando-se aos seus pés" e confessando seu erro. Ademais, "muito bons católicos" tinham intercedido em seu favor, tendo convencido o Internúncio Falcinelli de sua boa-fé e conversão. Daí em diante o Internúncio não mais considerou Justiniano um incrédulo mas sim um defensor da fé[126].

O jornalista mulato, redator do jornal *O Regenerador*, escreveu dois editoriais em 12 e 14 de abril de 1861, sob o título "A Colonização Européia". Nesses editoriais atacou a imigração anglo-saxônica e germânica porque, afirmou ele, esses imigrantes iam "conquistar o Brasil" e destruir a cultura portuguesa do Império. "A mãe-pátria que herdamos de nossos pais", escreveu, "queremos conservá-la para nossos filhos e nossos netos". Portanto, continuou Justiniano, estava horrorizado com a idéia de seus filhos tornarem-se, "submissos à classe conquistadora, usurpadora do território nacional"[127].

Esses argumentos de Justiniano foram revidados por Antônio Augusto da Costa Aguiar, num livro de 159 páginas, intitulado *O Brasil e os Brasileiros*[128]. Aguiar afirmou que os argumentos de Justiniano não lhe causaram surpresa, porque há muito tempo

---

124 BFMPCUSA, Vol 3, nº 24.

125 Mulato, advogado, natural de Mariana, Minas Gerais, Justiniano José da Rocha (1812-1862) veio a ser um dos mais versáteis dos jornalistas da época, professor da escola militar, deputado imperial e membro da Academia Brasileira de Letras. Veja-se Ribeiro Filho, *op. cit.*, p. 216; R. Magalhães Junior, *Três Panfletários do Segundo Reinado* (São Paulo: Cia Editora Nacional, 1956), pp. 127-159; Sodré, *op. cit.*, pp. 157-159 e 202.

126 ASVSS, 1860, Carta nº 123.

127 Antônio Augusto da Costa Aguiar, *O Brasil e os Brasileiros* (Santos: Tip. Comercial, 1862), p. 3.

128 Antônio Augusto da Costa Aguiar (1830-1877) era paulista e genro de José Bonifácio de Andrada e Silva. Educara-se na Inglaterra e tinha a reputação de "muito versado e falava perfeitamente a língua inglesa". Escreveu diversos livros sobre vários assuntos. Seu estudo, intitulado *O Brasil e os Brasileiros* tem poucos exemplares remanescentes. Veja-se Blake, *op. cit.*, I, p. 112.

sabia-se que o jornalista era contra a imigração européia. E, acrescentou Aguiar, Justiniano temia e odiava os americanos porque estes acreditavam que qualquer coisa boa só podia advir das raças caucásicas, ao passo que Justiniano, ao contrário, era apologista da miscigenação[129].

Se os brasileiros queriam uma fórmula para preparar o Império para uma fácil conquista estrangeira, escreveu Aguiar, deveriam seguir o modelo chinês – fechar os portos, concentrar-se nos seus próprios recursos –, e dentro de poucos anos teriam uma amálgama de raça bastarda, fraca e inerte como o povo das colônias portuguesas de Macau e de Goa[130]. A fórmula de Aguiar para elevar o Brasil ao nível das nações modernas era encorajar a imigração anglo-saxônica.

A imigração germânica e anglo-saxônica, contestara Aguiar, fazendo um trocadilho sobre *O Regenerador*, seria a regeneração dos brasileiros. Por outro lado, afirmava ele, Justiniano e outros escritores brasileiros pareciam crer que a solução de todos os problemas nacionais seria encontrada na amalgamação das raças latina e africana, na "santificação" da intolerância religiosa, e no levar adiante uma "cruzada de ódio" contra as raças germânica e anglo-saxônica[131].

Aguiar tomava, em 1862, posição racista semelhante a que foi mais tarde trazida à atenção do Imperador pelos escritos do professor Agassiz. Este afirmou que "uma classe melhor de brancos" era necessária para povoar o Amazonas. Os portugueses, facilmente adaptáveis, na sua opinião, tinham-se tornado tão degenerados que se haviam rebaixado ao nível de "selvagens", comendo no chão com os dedos, como os índios faziam. Os ingleses e os americanos, ponderara o professor, poderiam ser injustos no seu tratamento dos índios, mas ao menos não se degradavam ao nível social dos selvagens como os portugueses faziam[132]. Obviamente o professor Agassiz não tinha conhecimento dos anglo-saxões brancos, caçadores de búfalos e negociantes de pele de mulas das planícies americanas, que eram mais selvagens do que os próprios índios.

John Codman, em 1867, também expressou pontos de vista semelhantes aos de Aguiar e Agassiz afirmando que nenhum povo tinha praticado a miscigenação tão descuidadamente como os brasileiros. Mas esta, comentava o capitão "yankee", era a maneira portuguesa. Em qualquer parte por onde os portugueses andassem, quer na Índia ou na China, rebaixaram a raça humana a um nível quase que igual ao do orangotango[133].

O livro de Aguiar fora escrito entre 1861 e 1862, ao mesmo tempo em que Tavares Bastos clamava pela imigração germânica e anglo-saxônica como a solução para o problema do atraso brasileiro e também exigia do Brasil que fossem "despidas as vestes portuguesas". Tavares Bastos, naquele momento, parecia estar também respondendo à argumentação de Justiniano[134].

---

129 Aguiar, *op. cit.*, pp. 37-38.
130 *Ibid.*, p. 6.
131 *Ibid.*, p. 149.
132 Agassiz, *op. cit.*, pp. 246-247.
133 Codman, *op. cit.*, p. 132.
134 Bastos, *Cartas* p. 247.

É impossível determinar-se exatamente o tamanho ou a composição racial da população brasileira da década de 1860, pelo fato de nenhum censo ter-se efetuado no Brasil até a década de 1870. Os senhores de escravos tinham-se oposto a qualquer projeto de censo com medo de que as autoridades viessem a saber exatamente quantos escravos possuíam[135]. Entretanto, algumas estimativas foram elaboradas por viajantes. Um destes, Dr. Robert Avé-Lallemant, calculara que a população do Império, em 1858, era composta da seguinte maneira:

Brancos, 1/3 deles portugueses	900,000
Negros escravos	1.900,000
Negros livres	160,000
Mulatos escravos	200,000
Mulatos livres	500,000
Índios	400,000
Total	4.060,000[136]

Se a estimativa de Avé-Lellemant é correta, apenas 36,50% da população do Império podia ser chamada branca. Desse grupo de brancos apenas uma porcentagem limitada sabia ler e escrever e tinha propriedade, de modo a ser contada como econômica e politicamente capaz de exercer o poder político. Alguns proprietários de terra, ricos, eram analfabetos e não demonstravam interesse em aprender a ler e a escrever [137]. Ao contrário, alguns mulatos livres eram educados e tinham propriedades. A alguns destes tinham sido concedidos títulos de nobreza e honrarias. Entre estes poderíamos destacar Francisco Gê Acayaba de Montezuma (Visconde de Jequitinhonha) e Francisco de Sales Torres-Homem (Visconde de Inhomerim), João Maurício Wanderley (Barão de Cotegipe) e o baiano Zacarias de Góis e Vasconcelos, todos com altos postos no Império [138].

O grupo dominante brasileiro, definido como o grupo que controlava a riqueza e o poder político da nação, abrangia, no máximo, apenas 3% da população. Esta pequena porcentagem era dividida quase que igualmente entre conservadores e liberais. Assim, pode-se ver como as forças do Partido Liberal, formadas por brancos e por mulatos inteligentes e educados (que eram de cultura "branca", isto é, européia em vez de africana), provavelmente não incluíam mais do que 1,5% da população.

À vista desse baixo nível de cultura e de participação na política nacional, não é de modo algum surpreendente encontrarmos os liberais desesperançados de jamais conseguirem implantar no Brasil o que chamavam de "progresso". Ao passo que, ao olharem ao derredor e compararem o que viam no Brasil como o que viam na Europa e nos Estados Unidos da América, conjecturavam se poderiam elevar uma nação tão cheia de analfabe-

135 Wetherel, *op. cit.*, pp. 94-95.
136 Robert Avé-Lallemant, *Viagem Pelo Sul do Brasil no Ano de 1858 por...* (2 vols.; Rio: Instituto Nacional do Livro, 1953), I, p. IX.
137 BFMPCUSA, Vol 3, nº 37, F.J.C. Schneider a David Irving, Rio, 25 de setembro de 1866.
138 Batista Ferreira, *Figuras do Império e Outros Ensaios* (São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1931), pp. 56 e 89.

tos, e do que consideravam "bárbaros", ao nível de civilização européia ou norte-americana.

Em 1863, durante a chamada Questão Christie, Simonton observou ao Conselho de missões, que acreditava que o perigo mais temido pelo governo fora "o levante dos negros e da plebe contra as classes mais altas, tanto estrangeiras como nacionais". Por esta razão, ponderou, o Governo tinha se submetido às exigências da Inglaterra, ao passo que afirmava que "a honra e a dignidade nacionais tinham sido inteiramente reivindicadas". Estaria o missionário equivocado na sua interpretação dos acontecimentos? Provavelmente não [139].

Deve-se notar que alguns escritores nacionais são propensos a ignorar os problemas de uma pequena população branca em face de uma grande população negra no Império. Porém vários viajantes, no século XIX, registraram que os brancos sentiam-se ultrapassados em número pelos escravos, negros livres e mulatos. Práticas de sacrifício humano aos deuses africanos não eram desconhecidas e revoltas políticas poderiam facilmente transformar-se em guerras raciais, assim pensavam alguns [140].

A escravatura como instituição, sem dúvida, tendia a repelir toda a imigração livre. Outrossim, a contextura racial do Brasil, em si mesma, parece ter repelido a imigração branca. Num artigo publicado em 1870, o jornalista Francisco Cunha mencionou que os jovens estrangeiros, residentes no Brasil, iam ou para a Argentina ou atravessavam o oceano para casarem-se. As moças brasileiras, queixava-se Cunha, não atraíam esses estrangeiros e ele não conseguia entender a razão. A razão, explicava Edgecumbe, é que os anglo-saxões e os germânicos eram repelidos pelo aspecto mestiço da população brasileira e preferiam migrar do Brasil para Buenos-Aires[141].

Outros autores são propensos a vituperar o que chamam de "complexo de inferioridade" brasileira, do século XIX, *vis-à-vis* o progresso da Europa e o amor brasileiro a tudo o que é estrangeiro: "filoneísmo", como João Cruz Costa o denominou [142]. Quer os brasileiros tivessem ou não razão de sentirem-se inferiores aos europeus e norte-americanos, os liberais, olhando para o atraso ao seu derredor, sentiam-se desesperançados.

Simonton, escrevendo em 1866, comentou que um grande movimento político e social estava ocorrendo, provocado pela chegada dos imigrantes confederados. "O Brasil", explicou o missionário, "é muito parecido com os Estados Unidos em recursos naturais e elementos de grandeza". Entretanto, porque era tão "diferente da República do Norte no seu progresso e prosperidade", os brasileiros tinham sempre "olhado com inveja para o povo americano". Os "homens pensantes" da época (isto é, os pensadores maçônicos-liberais), disse o missionário, tinham então decidido que o Brasil devia abrir os braços à imigração, para que a nação não se tornasse um deserto quando fosse abolida a escravatura [143].

---

139 BFMPCUSA, Vol 2, n.º 87.

140 Kidder, *op. cit.*, pp. 67-69; Hildebrando Accioly, *Os Primeiros Núncios no Brasil* (São Paulo: Instituto Progresso Editorial, S.A., 1949), pp. 280-281.

141 Edgecumbe, *op. cit.*, p. 70; Francisco Cunha, *Propaganda Contra o Império. Reminiscências na Imprensa e na Diplomacia – 1870 a 1910* (Rio: Imprensa Nacional, 1914), pp. 288-289.

142 Cruz Costa, *op. cit.*, p. 18.

143 G. Nash Morton, "Brazil, Its History, condition and Prospects", AAFCU, janeiro de 1876, p. 21.

A revolução industrial parecia estar passando ao largo do Império, e os liberais queriam a todo custo importá-la. Entretanto, não tinham tido grande êxito, e assim, procurando um bode-expiatório, culpavam a raça da maioria e a Igreja Católica pelo atraso do país.

Parece-nos, também, pela evidência à mão, que o raciocínio dos liberais era de que os imigrantes brancos protestantes seriam uma arma de múltiplo propósito, com a qual se combateria todo tipo de "atraso": (1) os imigrantes brancos protestantes trariam conhecimento técnico para desenvolver o país; (2) a população branca por fim superaria a negra e (3) o imigrante protestante seria, afinal, econômica e politicamente bastante forte para contrabalançar o poder político e a influência da Igreja Católica. Do ponto de vista dos liberais, como foi salientado por George Nash Morton, em 1876, a Igreja Católica, com seu conservantismo, era "uma barreira ao progresso do Brasil" [144].

O programa dos liberais nas décadas de 1860 e 1870 não era muito diferente do programa do Padre Antônio Feijó nas décadas de 1820 e 1830. O de Feijó, como já mencionado acima, era de evitar a interferência de Roma no que considerava serem "questões brasileiras", diminuir o poder e os privilégios do clero e da Igreja Católica dentro da nação, ao passo que, por outro lado, solicitava que os Irmãos Morávios (protestantes) mandassem missionários para o Brasil [145]. Na década de 1860, programa semelhante ao de Feijó era propugnado pela Sociedade Internacional de Imigração.

A Luta pela Liberação das Leis: Segunda Fase

A Sociedade Internacional de Imigração foi, afinal, estabelecida legalmente, em 1866, como uma associação particular com a intenção declarada de ajudar os imigrantes recém-chegados. Furquim de Almeida e William Scully queriam criar o que Tavares Bastos chamou "um grupo de guia turístico". O alagoano e outros, ao contrário, sentiam que a sociedade deveria dedicar-se apenas ao estabelecimento de uma infra-estrutura favorável à imigração, mudando as leis civis e religiosas e promovendo uma política de venda de terras públicas. Deixariam a questão de prover aos imigrantes, aos cuidados da agência de imigração do governo [146].

O conceito de Furquim de Almeida dos deveres da sociedade iam além da formação de um "grupo de guia turístico". Por muito tempo fora sua idéia que o melhor meio para o Brasil obter imigrantes europeus era ir buscá-los em New York, onde havia um superávit dos mesmos. Deve ser lembrado que essa idéia já fora também mencionada por Tavares Bastos nas *Cartas do Solitário*, nas quais afirmava que o caminho mais curto para trazer imigrantes da Europa era por meio dos Estados Unidos [147].

Sob esse conceito de "roubar" imigrantes europeus dos Estados Unidos, Furquim de Almeida debatera em favor do projeto da linha de vapores do Dr. Rainey e Fletcher.

144 BFMPCUSA, Vol 3, nº 24.
145 Thornton, *op. cit.*, pp. 68-74; Orico, *op. cit.*, pp. 164-199.
146 BNRJ, Coleção Tavares Bastos, Doc. I – 3, 34, 11, nº 6 e 13; *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 4 de maio de 1866.
147 Bastos, *Cartas*, p. 415.

Naquele tempo, entretanto, William Scully corretamente ponderara que o imigrante europeu nos Estados Unidos desejava terra gratuita, que o governo americano generosamente lhes dava, mas que o governo brasileiro lhes negava [148].

A política de imigração do Brasil tinha sido um tanto liberalizada pelos esforços do 15º Gabinete, também conhecido como "Gabinete de 10 de Agosto" de 1859. Sob a direção desse Gabinete o Parlamento promulgara a lei de imigração de 27 de setembro de 1860, que permitia aos imigrantes comprar terras devolutas. A lei, no entanto, proibia a doação de terras a imigrantes [149]. Os liberais, apesar de seus esforços, não puderam atenuar essa lei.

Em outubro de 1866, seguindo o plano de Furquim de Almeida, o jornalista Quintino de Sousa Bocayuva foi nomeado agente de imigração em New York. A nomeação de Bocayuva baseava-se num contrato entre o governo e a "Brazil-United States Mail Steamship Company", assinado pelo agente da companhia de navegação no Rio de Janeiro, Bernardo Caymari, em 20 de julho de 1866 [150]. A Sociedade Internacional de Imigração e a companhia de vapores pareciam estar trabalhando juntos.

Judith McKnight Jones, no seu livro sobre a imigração confederada, observou que os missionários protestantes foram ajudados pelos agentes da colonização, tais como Wright & Company e Charles Nathan, porque o estabelecimento de igrejas protestantes seria um incentivo à imigração [151]. A verdade é que, não só os agentes comerciais, como também a Sociedade Internacional de Imigração ajudaram os ditos missionários, provavelmente com a mesma esperança de Wright e Nathan.

Como já mencionado nos capítulos V e VII deste estudo, Tavares Bastos era advogado dos presbiterianos, redigindo petições para os missionários e, em geral, cuidando de todos os seus problemas legais. O alagoano fizera amizade com os missionários protestantes e tornara-se amigo íntimo de Alexander L. Blackford, a pedido de quem atuou em certas ocasiões para evitar violência ou ameaça de violência contra os missionários e seus seguidores [152].

As violências e outros acontecimentos relacionados com a religião, em 1866 e 1867, refletiam fortemente o temor que os ultramontanos tinham da Sociedade Internacional de Imigração, e do crescente número de confederados que chegavam. Refletia, também, seu temor da atuação dinâmica por parte dos missionários protestantes no Rio, São Paulo e Minas Gerais, da distribuição de Bíblias pelos vendedores das sociedades bíblicas [153].

Em 12 de abril de 1867, *O Apóstolo* fez um ataque aos políticos, aos quais chamou de "apóstolos das falsas doutrinas do protestantismo". O artigo referia-se à facção liberal e sua luta contínua pelo casamento civil. Tavares Bastos tornara-se o líder desta luta na

148 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 9 de maio de 1865.
149 Bastos, "Memórias Sobre a Imigração", in *Os Males do Presente*, pp. 79-82; Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 593.
150 "Imigração Norte Americana para o Brasil", RDIC, nº 2, junho de 1943, pp. 308-311.
151 Jones, *Soldado Descança*, p. 191.
152 BFMPCUSA, Vol 3, Nº 29, A.C. Blackford a David Irving, São Paulo, 18 de abril de 1866.
153 "Encerramento do mês mariano", *O Apóstolo*, Rio, 26 de maio de 1867; "Correspondência do Rio Grande do Sul", *O Apóstolo*, Rio, 12 de maio de 1867; "Noticiário", *O Apóstolo*, Rio, 19 de maio de 1867; e "O mês mariano", *O Apóstolo*, Rio, 12 de junho de 1867.

Câmara. Nabuco de Araújo, não mais membro do Gabinete, atuava apenas no Senado e como membro do Conselho de Estado.

O "Gabinete de 3 de Agosto" de 1866 permaneceu no poder até 16 de julho de 1868. Como já foi dito, esse gabinete tinha apenas dois membros que eram notoriamente do grupo maçônico-liberal. Ainda assim, a campanha da facção liberal, chamada "histórica", continuou como antes. O Gabinete liberal era presidido por Zacarias de Góis e Vasconcelos, conhecido ultramontano.

O Gabinete de Zacarias (1866-1868)

A arma dos ultramontanos para combater os políticos infiéis era Zacarias de Góis e Vasconcelos (1815-1877). Possuidor de uma mente brilhante e uma língua viperina, as características destacadas desse baiano eram o orgulho e a habilidade política. Na Câmara, e mais tarde no Senado, quando se levantava para falar, Zacarias não admitia que nenhum aparte ficasse sem resposta. Quem quer que fosse tão corajoso que lhe fizesse oposição, encontrava-se como alvo de sua língua ferina e devastadora.

A crueldade de Zacarias em debate era dirigida não somente a seus oponentes, mas até aos correligionários do Partido Liberal, que ousassem opor-se-lhe. Um exemplo disto foi o caso de Tavares de Bastos, cuja voz de falsete e tamanho diminuto serviram como objeto de ridículo da parte de Zacarias [154].

Richard Graham salienta que Zacarias estudara no Recife na época quando Jeremy Bentham era lido por todos e John Stuart Mill estava sendo publicado em português. Lá assimilara os conceitos utilitários de Bentham e Mill. Também lera o historiador inglês Thomas Babington McCaulley e pontilhou copiosamente seu mais famoso ensaio sobre o "Poder Moderador" com citações de McCaulley e Mill [155].

A princípio Zacarias impressionara James Cooley Fletcher a ponto de este cognominá-lo de "estadista", classificação essa que nenhum ultramontano confesso merecia, na opinião de Fletcher. Outrossim, o ensaio de Zacarias *Da Natureza e Limites do Poder Moderador* fora altamente elogiado por Fletcher por causa da semelhança de suas idéias com as de John Stuart Mill [156].

Entretanto, em 1867, já deveria ter sido evidente aos seus correligionários que Zacarias era um liberal diferente. Seu ataque a Macedo Soares e o desdém que demonstrava pela Sociedade Internacional de Imigração deveriam ter sido um indício da profundidade de seus sentimentos. Além disso, os comentários que sobre ele apareciam no jornal *O Apóstolo* indicavam claramente em que campo o chefe liberal se situava naquele momento. *O Apóstolo,* em julho de 1865, agourentamente predisse que breve soaria a hora de uma terrível revolução, se "os princípios desorganizadores" defendidos por tantos jovens

154 Nabuco, *op. cit.*, II, pp. 67-68. Veja-se também *Anais da Câmara,* 7 de junho de 1867; Mendonça, *op. cit.*, pp. 225-227.
155 Graham, *op. cit.*, p. 262.
156 Fletcher e Kidder, *op. cit.*, p. 586; Zacarias de Góis e Vasconcelos, *Da Natureza e Limites do Poder Moderador* (Rio: Eduardo e Henrique Laemmert, 1862), *passim.*

viessem a ser implantados no Império. E, depois de atacar Tavares Bastos e de anatematizar a lei do casamento civil por ele proposta, o editorialista louvou o Conselheiro Zacarias chamando-o de alguém a quem "todos os brasileiros católicos deveriam reconhecer e proclamar – O'Connell brasileiro" [157].

Em 1867, Zacarias entrou em acordos secretos com o Internúncio Domenico Sanguigni. O primeiro dos acordos envolvia simplesmente pressionar o governo a nomear um novo bispo para o Rio de Janeiro.

O bispo do Rio de Janeiro, Dom Manuel do Monte Rodrigues de Araújo, falecera em 1863. Desde então o governo tomara medidas para escolher um novo prelado. Zacarias em vez de arriscar a provável oposição de seus correligionários no Gabinete e no Parlamento, escolheu um método tortuoso de provocar a ação do governo. Concordou num plano, com o Internúncio, de um ataque anônimo ao seu próprio Gabinete, pelos jornais, culpando-se a si mesmo por não haver ainda nomeado um novo bispo.

O ataque, de acordo com a correspondência do Internúncio, foi efetuado pelas páginas do *Correio Mercantil* e começou em 15 de dezembro de 1867, com um artigo intitulado "Reclamo da Consciência Religiosa". O artigo expunha a idéia de que a Sé do Rio de Janeiro necessitava de um novo bispo, especialmente porque os inimigos da Igreja a estavam atacando abertamente "no próprio coração da cidade" e os fiéis eram deixados "sem a voz autoritária e solícita de um pastor". Num ataque repentino aos ministros liberais que estavam apoiando a imigração confederada, o artigo indagava se estavam tentando "trazer a dissidência religiosa à fogueira das paixões que estão sendo agitadas entre nós" [158].

No janeiro seguinte (1868), com o verão inclemente, o Internúncio desejava fugir para Petrópolis, mas temia deixar seu rebanho à mercê da Sociedade Internacional de Imigração e seus auxiliares liberais. No entanto, ao falar a Zacarias de suas preocupações, este, juntamente com alguns membros do Gabinete, aconselharam Sanguigni a viajar "sem medo" [159].

A Campanha da Sociedade de Imigração

A campanha para a liberalização das leis continuava. Tavares Bastos, em nome da Sociedade Internacional de Imigração publicou, em 1867, a sua *Memória Sobre Imigração*. Nesse relatório fazia acusações à política imigratória brasileira. Tocava em todos os pontos fracos das leis do país e exigia sua correção.

O relatório chamava a escravatura de um inimigo da imigração e exigia sua abolição. Argumentava ainda que o governo deveria participar ativamente da campanha ajudando os imigrantes a se estabelecerem, e criando condições que tornassem possível seu estabelecimento. Apelava para a venda das terras devolutas a baixos preços, a fim de livrar

157 *O Apóstolo*, Rio, 18 de julho de 1867.
158 ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Petrópolis, 24 de novembro de 1867, Carta nº 2150. Anno 1868, Rubrica 251, Fascículo I. Doravante citada como Carta nº 2150.
159 *Ibid.*, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Petrópolis, 4 de janeiro de 1868, Carta nº 2232. Anno 1868, Rubrica 251, Fascículo 1–3. Doravante citada como Carta nº 2232.

os imigrantes de terem de trabalhar como meeiros para fazendeiros que não sabiam diferençar entre trabalho escravo e trabalho livre.

O relatório pedia também uma modificação da lei de naturalização, facilitando ao imigrante requerer cidadania e, sobretudo, recomendando que os novos cidadãos fossem considerados brasileiros naturalizados (contrário à Constituição que os chamava de "estrangeiros naturalizados"). Outrossim, pedia que aos súditos naturalizados fosse concedido, de fato, o que já lhes tinha sido outorgado pela Constituição, a saber, direitos iguais aos brasileiros natos para exercerem qualquer cargo público, até a posição de senador e membro do Conselho de Estado.

Quanto à religião, continuava o relatório, devia ser concedido ao imigrante a mais ampla liberdade de culto, exatamente como o decreto mexicano de 5 de setembro de 1865 concedera aos imigrantes daquele país. Idealmente, continuava o relatório, a Igreja e o Estado deviam ser separados como nos Estados Unidos da América; entretanto, reconhecendo a dificuldade de emendar a Constituição brasileira, sugeria que ao menos a "lei contraditória", que não permitia aos acatólicos constituir família legalmente, fosse repudiada e instituído o casamento civil [160].

Seguindo suas próprias recomendações no relatório sobre a imigração, Tavares Bastos submeteu à Câmara, em 10 de julho de 1867, uma proposta de lei do casamento civil. Esse projeto de lei era basicamente o que Nabuco de Araújo tentara submeter em 1866, mas fora impedido pelo Marquês de Olinda por instigação do Internúncio Sanguigni. A proposta de Tavares Bastos foi apresentada, publicada, porém engavetada pelo Gabinete Zacarias[161].

Antes de apresentar sua proposta, Tavares Bastos tomara a precaução de publicar a maioria dos argumentos de sua *Memória Sobre Imigração* numa série de artigos para o *Jornal do Comércio.* Esses artigos, como o Internúncio Sanguigni os descreveu ao Cardeal Antonelli, apresentavam a vantagem de trazer colonos estrangeiros e defendiam "a absoluta necessidade" de uma lei que estabelecesse a "liberdade de culto e especialmente os casamentos civis e mistos". Ainda mais, relatou o Internúncio, a Sociedade de Imigração tinha-se vangloriado, nesses artigos, de ser responsável pela publicação do panfleto de Alexandre Herculano a favor do casamento civil. Mais ainda, os membros da Sociedade ameaçavam que não abandonariam o campo sem obter vitória" [162]. Entretanto, como Sanguigni mais tarde informou ao Cardeal Antonelli, há muito ele se precavera, trabalhando muito junto ao Gabinete de Zacarias, persuadindo-o a conservar afastado do Brasil "aquele terrível mal" dos casamentos civil e misto [163].

Em fevereiro de 1867 o Internúncio já estava a par de que Nabuco de Araújo, Tavares Bastos, e outros membros da Sociedade Internacional de Imigração estavam se preparando para outra investida para forçar a discussão do projeto de lei do casamento civil. Sanguigni, crendo ter prova suficiente do que considerava serem suas maquinações

160 Bastos, "Memória Sobre a Imigração", pp. 59-124.
161 *Anais da Câmara,* 10 de julho de 1867; Bandeira Filho, *op. cit.*, p. 366.
162 ASVSS, 1867, Carta nº 1872.
163 *Ibid.,* Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Rio, 22 de dezembro de 1867, Carta nº 2074. Anno 1868, Rubrica 251, Fascículo 1. Doravante citada como Carta nº 2074.

contra a Igreja Católica, escreveu uma carta circular confidencial a todos os bispos do Império.

Nessa carta, Sanguigni conclamava todos os bispos a se unirem para combater pela Igreja e contra o projeto "ímpio" da lei do casamento civil e misto. A renovação desse projeto, ponderava o Internúncio, era uma maquinação da Sociedade Internacional de Imigração, uma organização que se propunha a atrair imigrantes, mas cujo alvo era "protestantizar este povo excelente". Nada deveria ser feito por escrito ou oralmente, disse ele. Os bispos deveriam simplesmente estar atentos ao perigo, e "rezar a Deus que na sua infinita misericórdia não permita que ocorra outra tribulação". Entretanto, escreveu Sanguigni, "preparemos todas as medidas ao nosso dispor, as quais usaremos somente em caso extremo (que Deus nos livre) de ver de volta na Câmara legislativa o projeto de lei do casamento civil" [164].

Na sua já mencionada carta, de 2 de abril de 1867, ao Cardeal Antonelli, Domenico Sanguigni escreveu que desde a derrota do último projeto de lei do casamento civil, de Nabuco, havia aparecido a chamada "Comissão de imigração *(sic)*" cujo alvo declarado era trazer um grande número de imigrantes para o Brasil, mas cujo objetivo era, realmente, "protestantizar este império religioso". Outrossim, acrescentou o Internúncio, como prova de seus maus desígnios, tinham adotado como seu o panfleto de um Macedo Soares sobre a liberdade de religião para o Brasil, exemplares do qual tinham sido largamente distribuídos entre todos os jornalistas do país a fim de propagar aqueles "princípios irreligiosos".

Na sua circular aos bispos do Brasil, além de uma vaga menção a um protesto de massa, contra o casamento civil, que obtivera grande sucesso em Portugal, o Internúncio deixou de explicar que medidas tão radicais estavam no poder da Igreja, que eram de tal natureza que somente deveriam ser utilizadas em casos extremos *("che il Signor allontani")*. Essa questão mereceria uma investigação mais ampla, visto como mais tarde os jornais ultramontanos aludiriam a uma possível revolução e a um levante geral da população católica[165]. Seria isto o que Sanguigni tinha em mente? Os documentos disponíveis não permitem, neste momento, chegar-se a uma resposta clara a esta indagação.

Os métodos usados pela Igreja para combater os liberais incluíam orações, missas, santas missões e exercícios religiosos. Como essas atividades não se demonstraram muitas eficazes, os ultramontanos tentaram meios práticos. Se os liberais queriam imigração, então que fosse da espécie "correta" de imigração, do ponto de vista da Igreja. Em harmonia com esta idéia, no início de 1866, o conde polonês Anton Ladislav Jancienski apareceu no Brasil para promover a imigração polonesa no Rio de Janeiro. A Igreja deu-lhe completo apoio [166]. O conde parou em vários pontos do Brasil na sua ida a New York, e, com o auxílio do clero local, criou sociedades de colonização polonesa em quase

---

164 *Ibid.*, 1867. Apenso à Carta nº 1872, de Domenico Sanguigni a todos os Bispos do Brasil, Petrópolis, 24 de fevereiro de 1867. Doravante citada como "Carta Circular do Internúncio".
165 *O Apóstolo*, Rio, 28 de julho de 1867.
166 *Ibid.*, 7 de janeiro de 1866.

todas as capitais provinciais. Estas eram semelhantes à sociedade que fora estabelecida por ele no Rio [167].

O movimento de imigração polonesa teve tão pouco êxito quanto as tentativas de imigração irlandesa, que foram também apoiados pela Igreja. Eventualmente, traficantes de lenocínio trouxeram para o Brasil grande número de polonesas muito apreciadas nos lupanares nacionais ao ponto de o adjetivo "polaca", como qualquer colegial sabe, ter vindo a significar "prostituta" no Brasil – obviamente não era essa a imigração que a Igreja tinha em mente.

A questão da imigração irlandesa começou a ser agitada no início de 1866. Em outubro daquele ano, William Scully, o redator católico do *The Anglo-Brazilian Times*, e membro do Conselho de diretores da Sociedade Internacional de Imigração, publicou uma carta aberta intitulada *"To the Clergy of Ireland"*. Nessa carta Scully solicitava imigração irlandesa para o Brasil e descrevia as vantagens e as condições oferecidas pela nação, uma das quais era ser o Brasil um país católico. [168]. Em dezembro de 1867, mais de um ano mais tarde, *O Apóstolo* anunciava que um navio cheio de imigrantes irlandeses, sob a liderança de um padre jesuíta, estava pronto para partir para o Brasil [169]. O navio, o *Florence Chipman*, finalmente zarpou de Wednesbury, na Inglaterra, em 12 de fevereiro de 1868. Touxe trezentos católicos irlandeses para a colônia de Itajaí em Santa Catarina. O grupo era conduzido pelo Reverendo "George de Montgomery" *(sic)* que, segundo *O Apóstolo*, estava semeando a Terra da Santa Cruz com a verdadeira semente"[170].

Quase dois anos tinham-se escoado desde a primeira solicitação de imigrantes católicos romanos. *O Apóstolo*, então, chamou a atenção dos seus leitores para o fato de não ter o governo cooperado, e de ter mostrado má vontade para com a idéia, e parecer agir de modo a desencorajar essa imigração. O jornal católico, então, contrastou isso com a prontidão do governo em estabelecer agentes de colonização nos países protestantes, gastando grandes somas para subsidiar pastores evangélicos, com a finalidade de atrair imigrantes dessa religião [171].

O imigrante católico não vinha para o Brasil, disse o redator de *O Apóstolo*, na sua "Crônica da Semana" de 12 de abril de 1868, porque não se tinha cogitado nele tanto quanto no imigrante protestante. A razão, continuou o editor, era que o protestantismo era o germe da divisão, o germe do "princípio exagerado e ultra-liberal", que dominava os políticos e que os tinha tornado apóstolos das "falsas doutrinas" protestantes [172].

Essa orientação política protestante manifestava-se claramente no relatório do Ministro do Império, como foi destacado por *O Apóstolo*. Esse relatório, na opinião do redator, continha "conceitos liberais e revolucionários" sobre o culto público. "Permitir a pregação pública de doutrinas heterodoxas", afirmou o jornal em 15 de julho de 1868, "permitir reuniões por motivos menos legítimos" não era o que os legisladores da Consti-

167 *O Diário do Grão Pará*, Belém, 5 de setembro de 1866.
168 *The Anglo-Brazilian Times*, Rio, 9 e 23 de outubro de 1866.
169 *O Apóstolo*, Rio, 15 de dezembro de 1867.
170 *Ibid.*, 15 de julho de 1868.
171 *Ibid.*, 9 de março de 1868.
172 *Ibid.*, 12 de abril de 1868.

tuição tinham tido em mente quando estabeleceram que a Igreja Católica Apostólica Romana deveria "continuar a ser" a religião do país. Deduzindo dessas palavras bem claras, a prática que o governo estava autorizando pelo relatório do ministro, era "ou desprezar as regras da hermenêutica, ou enganar o povo". Toda essa alegada distorção das leis estava sendo efetuada para atrair a imigração protestante [173].

A parte dedicada aos "Negócios Eclesiásticos" do relatório do Ministro do Império, de 1868, fora como uma bofetada no rosto dos ultramontanos. O Ministro José Joaquim Fernandes Torres publicara um Aviso em 19 de novembro de 1867, endereçado a todos os bispos, solicitando que enviassem ao seu ministério uma exposição sobre o estado dos negócios eclesiásticos de cada diocese. O relatório do Ministro, em si, era um comentário sobre as exposições dos bispos.

O Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira, em toda boa-fé, escrevera uma longa carta ao Ministro do Império. Sua queixa especial era sobre os seminários, e sobre o fato de ter o governo eliminado cinco matérias do currículo dos mesmos. Aquela medida, argüira o arcebispo, tinha matado os seminários na ocasião em que os sacerdotes católicos necessitavam de ser melhor educados mais do que nunca, a fim de enfrentarem a ameaça do protestantismo. Os sacerdotes católicos do Brasil, escrevera o arcebispo, não eram suficientemente instruídos para opor-se à ameaça protestante e responder aos seus argumentos[174].

O arcebispo deu o histórico da ameaça protestante. Começou descrevendo a missão de Kidder e Spaulding em 1836, em seguida a chegada de Holden ao Pará, e sua permanência na Bahia. Dom Manuel, obviamente confuso com tantas denominações protestantes, disse que Holden era episcopal, uma seita que tinha se originado em Londres, mas que era tão perigosa que o governo britânico a expulsara para New York, temendo seus modos subversivos. Esse inimigo da Igreja, entretanto, fora, por sua vez, expulso da Bahia pelos esforços do jornal *Brasil*, que tanto se opusera ao missionário protestante, que este abandonara seu posto.

Entretanto, prosseguia o Arcebispo, os protestantes tinham continuado a trabalhar. Por meio da imprensa protestante dos Laemmert no Rio, estavam espalhando toda sorte de livretos, lindamente impressos e encadernados, mas cheios de maus ensinos. E, ultimamente, ponderava Dom Manuel, o General Abreu e Lima, sob o pesudônimo de "Cristão Velho", tinha se tornado o paladino dos protestantes.

Ademais, para cumular, a nação estava agora invadida pelos "adoradores do demônio", que se denominavam Espíritas. Esses seguidores de Allan Kardek encontravam-se no país, e o Arcebispo fora forçado a emitir uma carta pastoral para acalmar o espírito católico do Império.

Não obstante, a despeito de todos esses perigos, o governo tinha cortado fundos dos seminários e diminuído o currículo do ensino. Dramaticamente, o Arcebispo declarou que

---

173 *Ibid.*, 21 de junho de 1868.

174 Dom Manuel, Arcebispo da Bahia ao Conselheiro José Joaquim Fernandes Torres, Ministro do Império, Bahia, 25 de janeiro de 1868, in *Relatório Apresentado à Assembléia Geral na Segunda Sessão da Décima Legislatura pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império José Joaquim Fernandes Torres* (Rio: Tip. Nacional, 1868), pp. 6-10.

estava velho e doente e não desejaria que "as ruínas da mãe-pátria cobrissem meu cadáver". Isto é, continuou, o que os pregadores do erro almejavam. Pessoas que chegavam ao Brasil vestidas em peles de cordeiro mas cuja missão era "horrenda, execrável e usurpadora". Não diria mais nada, escreveu o Arcebispo, referindo-se à sua velha teoria de que os Estados Unidos da América queriam se apoderar de terras do Brasil, para que não fosse acusado de visionário [175].

O Ministro do Império replicou "com ironia severa, mas delicada", para usar as palavras de Blackford na sua carta ao Conselho de Missões [176]. O Ministro lembrou aos bispos que a religião do país era o catolocismo, mas que a Constituição tolerava outros cultos. Outrossim, prosseguiu, cada um deveria seguir sua consciência em assunto de religião, visto como isso não era uma questão sujeita ao poder do Estado.

O país hospitaleiramente aceitava todos, continuou Torres, sem perguntar-lhes sobre suas crenças e sem colocar qualquer barreira às suas idéias ou ao seu culto. Então, referindo-se ao clero nacional, afirmou que não deveria temer a diversidade das crenças, visto como essa divergência serviria para "despertar o cuidado e o zelo do clero para sustentar a causa santa" que lhes tinha sido confiada.

O Ministro do Império dirigiu-se ao clero, chamado-os de "vigias diligentes da pureza de nossas doutrinas". Aconselhou-os a defenderem essas doutrinas não somente pelas palavras dos lábios, "mas também pelo pessoal e santo amor à fé". Desse modo, escreveu o Ministro, "o Catolicismo continuará sua marcha humanitária e gloriosa, iluminando os séculos com a pura luz do Evangelho" [177].

O redator de *O Apóstolo* contestou o relatório de Torres e argumentou que o Ministro do Império parecia estar fazendo gracejo com a autoridade episcopal. Outrossim, que o pedido ministerial, de informação aos bispos, tinha por alvo expô-los ao ridículo popular, se não demonstrar "o enfraquecimento moral e material de nossa Igreja". O que o governo tinha feito, continuou *O Apóstolo,* fora tirar os direitos do catolicismo a fim de dar força ao protestantismo [178]. A pena do Ministro do Império José Joaquim Fernandes Torres não era controlada por Zacarias de Góis e Vasconcelos. Zacarias conseguira impedir a legislação do casamento civil, mas não podia sustar outras formas de ataque aos ultramontanos.

A Segunda Queda de Zacarias (1868)

"O Gabinete de 3 de Agosto", de Zacarias, caiu em 16 de julho de 1868. Houve muitas razões para sua queda. Como já mencionado, os liberais tinham cindido irremediavèlmente. Desde 1862, o partido se dividira em duas facções: os chamados "históricos" (os de longa tradição do partido Liberal) e os "progressistas" ou os seguidores do Marquês de Olinda e Zacarias. Este grupo era composto, na sua maioria, de conservadores moderados que,

175 *Ibid.*, p. 9.
176 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 89, A.C. Blackford a David Irving, Rio, 14 de junho de 1868.
177 Torres, *Relatório do Ministro do Império* de 1868, p. 13.
178 *O Apóstolo,* Rio, 21 de junho de 1868.

juntos com o Marquês de Olinda, tinham formado o gabinete de coalizão daquele ano[179].

Os "históricos" na Câmara, sob a liderança de Nabuco de Araújo e, posteriormente, de Tavares Bastos, tinham lutado por uma série de medidas, entre as quais se encontrava a do casamento civil. Os "progressistas", que formavam a ala reacionária do partido, com bom êxito opunham-se a todos esses esforços. Os "históricos" estavam muito inquietos.

Nos meados de 1867, Tavares Bastos viajou para a Europa em busca de cuidados médicos para a mulher, que se achava tuberculosa. Estava ele também à procura de "inspiração", como referiu ao Barão de Penedo, então ministro do Brasil na Inglaterra. Ademais, afirmou, estava irritado com "os imbecis que nos governam"[180].

De volta ao Rio, tanto Zacarias como o Internúncio tinham respirado melhor com a ausência do deputado *"testa calda"*, como Sanguigni o chamava. Este informou ao cardeal Antonelli, em 4 de janeiro de 1868, que o projeto de lei do casamento civil, proposto por Tavares Bastos, fora derrotado "graças à providência e ao sentimento religioso do presidente do Conselho e da maioria do Gabinete", que tinha "cumprido fielmente a promessa" que lhe fora feita. De passagem, informou ao Cardeal que Tavares Bastos e a mulher estavam na Europa, onde tinham apanhado febre tifóide. Esperava, dizia Sanguigni, que o Senhor lhe tivesse tocado o coração durante a enfermidade, e que pudesse voltar menos hostil à Igreja e à dinastia[181].

A dinastia não estava sob ataque naquela ocasião. Entretanto, o chefe militar predileto do Imperador, General Francisco Alves de Lima e Silva, Marquês de Caxias, generalíssimo das forças brasileiras no Paraguai, sofria constantes ataques na imprensa liberal.

A propaganda liberal contra o general, juntamente com carta de diversos indivíduos anônimos, foram suficientes para malquistá-lo com Zacarias. Evidentemente, havia um esforço deliberado para causar desavença entre os dois.

Um dia, depois que as tropas brasileiras atravessaram o Rio Paraguai em Humaitá e começaram sua marcha em direção a Assunção, a 20 de fevereiro de 1868, Zacarias anunciou perante o Conselho de Estado e na presença do Imperador, que o Marquês de Caxias pedira para ser desobrigado do seu posto. Ainda mais, disse Zacarias, o general numa carta particular ao Ministro da Guerra, informara ao mesmo que estava se exonerando porque, pelos jornais e por sua correspondência particular, chegara à conclusão de que Zacarias não tinha confiança nele e estava minando seu comando. Em vez disto Zacarias ofereceu demitir-se do posto de Primeiro-Ministro.

O Conselho de Estado recusou-se unanimemente a aceitar a exoneração de Zacarias. O Imperador, entretanto, tentou forçar a questão interrogando ao Conselho o que seria mais importante para a nação naquele momento, se o general ou o Gabinete. O Conselho quase unanimemente concordou que o Gabinete era mais importante. Uma única voz, entretanto, discordou. Nabuco de Araújo argumentou que, mesmo apesar de ser uma coisa chocante que um general se portasse daquela maneira, ainda assim o resultado da

179 Fleiuss, *op. cit.*, p. 283.
180 Mendonça, *op. cit.*, p. 232.
181 ASVSS, 1868, Carta nº 2232.

guerra e o bem-estar da nação estavam em jogo. Achava que o Gabinete deveria exonerar-se.

O Conselho de Estado não aceitou o "nobre gesto" de Nabuco de Araújo, mesmo que o Imperador fosse obviamente a favor do mesmo. Nenhuma decisão final foi alcançada nessa reunião. Entretanto, o consenso parecia ser que se o Gabinete tivesse de renunciar, isto deveria ser feito um pouco mais tarde e por outras razões que não a pressão militar[182].

A posição de Zacarias daí em diante foi bastante periclitante; no entanto, permanecia ainda no poder. Os "históricos", impacientemente, decidiram forçá-lo por ação direta. O deputado paulista, Bernardo Avelino Gavião Peixoto, fez o primeiro ataque, apoiado por Tavares Bastos e outros "históricos".

A ocasião fora o debate da Câmara, de 4 de junho de 1868, sobre a resposta à Fala do Trono de 8 de maio. Gavião Peixoto apresentou objeções à resposta do Gabinete, ação que equivalia a um ataque ao próprio Gabinete. Houve permuta de palavras azedas e de recriminações entre "progressistas" e "históricos" [183]. Vendo Zacarias que o fim estava eminente decidiu consentir na queda do Gabinete. Entretanto, faria isto nos seus próprios termos.

De acordo com as regras do jogo político, um novo Gabinete liberal deveria ser formado. Contudo, os homens que mais provavelmente seriam convocados para compor o novo governo eram Nabuco de Araújo, o defensor do casamento civil, o Conselheiro José Antônio Saraiva, "padrinho" e protetor de Tavares Bastos, o Visconde João Lins Vieira Cansação de Sinimbu, protetor dos imigrantes alemães, e por fim Francisco José Furtado, maçom, amigo e protetor de Tito Franco de Almeida e um dos líderes da luta para a abertura do Amazonas ao comércio internacional e um dos responsáveis pela queda de Zacarias em 1866 [184]. Zacarias fizera promessa solene ao Internúncio Domenico Sanguigni, de que defenderia os interesses da Igreja. Se tivesse indicado o nome de qualquer um deles, provavelmente o nomeado permitiria que o projeto de lei do casamento civil fosse aprovado. Talvez por causa disto, ou por causa do seu imenso orgulho, Zacarias apresentou sua exoneração ao Imperador, mas recusou-se a indicar sucessor. Desta maneira, deixou a formação do novo governo inteiramente nas mãos de Dom Pedro, que favorecia os conservadores [185].

A "razão pública" para a resignação de Zacarias foi a sua alegada desaprovação da escolha feita pelo Imperador, do jornalista Francisco Sales de Torres Homem, para senador pelo Rio Grande do Norte. Torres Homem favorecera os "históricos" e publicara violentos artigos contra Zacarias em 1865, assim ajudando a derrubá-lo naquela época[186].

Em face da recusa de Zacarias de sugerir um sucessor, o Imperador chamou o conservador Joaquim Rodrigues Torres, Visconde de Itaboraí, para formar o novo Gabinete. Os liberais que tinham a maioria na Câmara recusaram-se a aceitar o novo governo. Assim, em 17 de julho, o "histórico" José Bonifácio de Andrada e Silva, o moço, propôs um voto de

182 Nabuco, *op. cit.*, II, pp. 70-73.
183 *Anais da Câmara*, 4 de junho de 1868; Pontes, *op. cit.*, pp. 268-270.
184 *Ibid.*
185 Nabuco, *op. cit.*, II, pp. 75-76; Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 440-441.
186 Pontes, *op. cit.*, p. 280; Magalhães Junior, *op. cit.*, pp. 34-35; Nabuco, *op. cit.*, II, pp. 75-76.

não-confiança ao segundo Gabinete formado pela minoria. A medida passou, recebendo 85 votos contra dez. O Imperador, que decidira ter um Gabinete conservador a qualquer preço, usou seu poder moderador para dissolver a Câmara [187].

Nabuco de Araújo e os "históricos" ficaram amargamente desapontados. Sentiram-se logrados. Araújo, um tanto farisaicamente, levantou-se diante do Imperador na sessão 18 de julho de 1868, do Conselho de Estado, e fez-lhe um sermão sobre o princípio de que "o rei reina, mas não governa". De nada serviu [188].

O Gabinete conservador imediatamente começou a tarefa de desmantelar a máquina eleitoral do Partido Liberal. Em 25 de julho entretanto, um grupo de liberais reuniu-se na casa de Nabuco de Araújo e nomeou um Diretório, composto de senadores e ex-deputados, para liderar a campanha eleitoral que se aproximava. No entanto, como as evidências se acumulavam de que violência e ameaças de violência estavam sendo usadas contra os liberais, foi decidido que apenas os senadores que ainda estavam em exercício, e por essa razão tinham imunidade parlamentar, pertenceriam ao Diretório.

Entretanto, ao passo que começavam a chegar notícias das províncias, estava claro que as novas eleições culminariam num banho do sangue. Os liberais das províncias escreviam ao Diretório que teriam de ir às urnas com armas na mão. O Diretório, agora sob o controle e direção de Nabuco, decidiu retirar-se completamente da eleição. O país ainda estava em guerra e uma revolução poderia conduzi-lo à derrota. A eleição teve lugar sem participação liberal e, como resultado, nem um só liberal foi eleito. A Câmara em 1869 foi totalmente conservadora [189].

Ainda temendo uma revolução, os liberais publicaram um manifesto para acalmar seus seguidores provincianos. Nele declaravam que tinham escolhido retirar-se da eleição por motivos patrióticos; que tinham escolhido paz em vez de violência, "que atiraria a nação no abismo". Outrossim, mantendo-se nos seus meios pacíficos, lançavam um desafio aos conservadores sob o mote: "Reforma ou Revolução" [190].

O Partido Liberal, temporariamente, cessou de existir. Os liberais, então, uniram-se numa associação que se denominou o "Clube da Reforma". Esse clube formou-se em 7 de abril de 1869 em casa de Tavares Bastos. Seus membros incluíam quase todos os líderes liberais da época, entre os quais se encontrava Zacarias de Góis e Vasconcelos. Estabeleceu-se também um jornal intitulado *A Reforma* [191].

Houve debates acalorados nas reuniões do Clube sobre o programa político que adotariam. Finalmente, concordaram num programa de doze pontos, dos quais o ponto nº 6 lidava com a efetiva garantia da liberdade de consciência [192]. A questão fora suscitada por Francisco Otaviano e Tito Franco de Almeida.

Zacarias lutou para retirar do programa qualquer menção à questão religiosa. Foi

---

187 Nabuco, *op. cit.*, II, p. 76; Pontes, *op. cit.*, pp. 279-280; Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", p. 441; Magalhães Junior, *op. cit.*, pp. 34-36.
188 Nabuco, *op. cit.*, II, pp. 83-84.
189 *Ibid.*, II, pp. 85-87; Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 441-442.
190 Nabuco, *op. cit.*, II, pp. 95-99; Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", p. 442.
191 Pontes, *op. cit.*, pp. 291-299.
192 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 446-447; *A Reforma*, Rio, 28 de maio de 1869.

derrotado. No entanto, esteve presente às discussões sobre a questão religiosa nas quais os liberais expuseram seus pensamentos e seus planos mais íntimos [193].

As opiniões expressas no Clube da Reforma incluíam toda a gama desde os mais radicais, pedindo a separação da Igreja e do Estado, até a posição ultramontana de Zacarias. O partido de separação da Igreja e do Estado fora primeiro enunciado por alguns liberais de São Paulo em 1867. A sugestão deles não se tornara a política oficial para o partido paulista porque a comissão de revisão de programa, mesmo concordando com a proposta, sentia que seria mais prudente deixar sua adoção para uma "data posterior" [194].

Por causa da falta de evidência concreta, o historiador é forçado a reconstruir o que se debateu nas reuniões do Clube da Reforma pelas declarações públicas dos homens nele envolvidos, e das poucas notas conservadas por Tavares Bastos. Dessas fontes pode-se deduzir que a sugestão da separação da Igreja e do Estado foi ouvida muitas vezes nessas reuniões.

Os líderes do movimento de separação eram provavelmente aqueles que mais tarde aberta e destemidamente lutaram contra os bispos pela imprensa e pela tribuna pública: Saldanha Marinho, Cristiano e Teófilo Ottoni, Visconde Sousa Franco *et alii*. Interessantemente, a ala "moderada" do Clube da Reforma, Nabuco de Araújo, Tito Franco de Almeida e Tavares Bastos, opusera-se à idéia de completa separação, cada um por uma razão diferente.

Nabuco de Araújo chegou a levar a disputa da separação da Igreja e do Estado ao plenário do Senado, onde, sob o protesto do Visconde de Sousa Franco, ridicularizou o mote: "Uma Igreja livre num Estado livre". Como Tavares Bastos registrou, Nabuco era um seguidor do jurisconculto Eduardo Laboulaye (1811-1863). Este assumira a posição de que Igreja e Estado na França deveriam continuar unidos; entretanto, outras religiões deveriam ter também liberdade de culto [195].

Tito Franco aparentemente tomou a mesma posição que Nabuco de Araújo, a qual mais tarde defenderia nos debates de 1873, da *Ordem dos Advogados:* que a religião era necessária às Sociedades e ao Estado e por essa razão a Igreja e o Estado não deveriam ser separados. Entretanto, deveria haver liberdade de culto para outras igrejas e deveriam ser removidas as inabilidades civis baseadas em religião [196].

Tavares Bastos sustentava opinião semelhante à de Tito Franco, mas expressava pontos mais radicais. Nas notas de um discurso que fez em 27 de novembro de 1869, num local que não foi registrado, apresentou a opinião de que ainda não era tempo de separar a Igreja do Estado. A questão, ponderava Tavares Bastos, era acabar-se com os "seis intoleráveis privilégios da Igreja Católica", a saber: (1) o privilégio de ser a única religião sustentada pelo Estado; (2) de ser exigido que fosse a religião dos representantes da nação; (3) de ser parte do juramento político religioso exigido de todos os funcionários; (4) de ser livre para banir o casamento civil do país; (5) de ser a única Igreja com locais de

193 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", 293.
194 *O Apóstolo*, Rio, 21 de julho de 1867; Soriano de Sousa, *A Religião do Estado*, pp. 5-6.
195 BNRJ – SD, IV - 13, 1, 11, Bastos, "Questão Religiosa" Caderno nº 1; *Anais do Senado*, 18 de junho de 1870.
196 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 461-465.

adoração com forma exterior de templos; (6) de ser a única igreja livre para efetuar culto público.

Explicou ainda, o alagoano, que queria remover a frase "religião do Estado" (o verdadeiro fraseado da Constituição rezava: "religião do Império") da Constituição. Não se preocupava com as palavras, mas, disse ele, "suprimamos os privilégios" [197].

As declarações acima foram seguidas por observação confidencial que pode ter ou não sido lida para o auditório. Essa observação merece ser citada por extenso, pois que indica quão longe Tavares Bastos fora na sua luta contra a Igreja. Também indica a têmpera das reuniões do Clube da Reforma. A observação assim rezava:

> ... isto se pode dizer de alto e bom som. Mas agora vai a parte reservada: recusa absoluta de quaisquer favores para o ensino do clero, para seus seminários etc., para esplendor do catolicismo, para Concílios e Sínodos. Razão: enquanto o clero era ignorante não fazia mal algum; sua desconsideração apressou o movimento liberal do país. O clero católico é impotente por se conservar ignorante. Os liberais não devem na mínima parte promover um ensino que é mau científica e moralmente. É ponto reservado da política liberal manter o clero católico no atraso em que jaz... Entretanto, como o catolicismo, com seus *pagodes* religiosos no interior, entretém a corrupção do povo, ataquemo-lo afinal, não para substituí-lo pelo protestantismo, mas por uma igreja nacional, modelada pela doutrina filosófica do *unitarianismo*, e com o casamento dos padres *(27 de novembro de 1869)*[198].

Tavares Bastos voltara da Europa, mas seu coração não fora sensibilizado por sua enfermidade, como o Internúncio tinha esperado. Continuava tão hostil para com a Igreja como antes da viagem. Não só isso: por todo o curto período de existência do Clube da Reforma, o alagoano fez também o que pôde para expulsar Zacarias do mesmo e, mais tarde, do Partido Liberal recém-reorganizado.

Zacarias continuava defendendo os interesses da Igreja, não somente no Clube da Reforma como também no Senado, opondo-se à proposta de confiscação da propriedade das ordens religiosas, louvando os conventos e pedindo que as ordens religiosas fossem restauradas. Tavares Bastos chamava a posição de Zacarias "muito estranha para nós liberais" [199].

A oposição de Tavares Bastos a Zacarias, a quem outros liberais ainda consideravam como um liberal autêntico, quase desorganizava o corpo editorial do jornal *A Reforma*. Francisco Otaviano, um dos redatores, era daqueles que tinham sido ludibriados pelo "liberalismo" de Zacarias; por fim, até Otaviano perdeu a confiança nele[200].

O golpe final em Zacarias foi desferido pelo gaúcho Gaspar Silveira Martins, que mais tarde seria eleito deputado pelo Rio Grande do Sul. Atacou Zacarias em artigo publicado em *A Reforma*, sob o título "Cartas sobre a mesa"[201]. Daí em diante a popularidade de Zacarias como liberal entrou em declínio. Foi atacado até por *O Novo Mundo*, fundado em New York, que argumentou calorosamente que o baiano devia ser expulso dos enclaves liberais [202].

---

197 BNRJ – SD, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno nº 1.
198 *Ibid.*; Wanderley Pinto, "Tavares Bastos", RIHGB Vol. 1741, 1939, pp. 715-741.
199 Pontes, *op. cit.*, pp. 295-297.
200 *Ibid.*, pp. 297-298.
201 *A Reforma*, Rio, 3 de junho de 1870; Pontes, *op. cit.*, pp. 298-299.
202 "Um Chefe Liberal Brasileiro", *O Novo Mundo*, New York, 24 de novembro de 1871.

→ SE O PROGRAMA DO PARTIDO TINHA UM PARÁGRAFO SECRETO, NECESSARIAMENTE HAVIA UMA CONSPIRAÇÃO

O reconhecimento pelos liberais, da verdadeira posição de Zacarias, veio tarde demais. Os conceitos que Nabuco de Araújo e, especialmente, Tavares Bastos tinham exteriorizado sobre a Igreja, e o plano que haviam formulado de estabelecer liberdade de culto e casamento civil, não podiam ter sido proferidos perante alguém mais ligado à causa ultramontana e mais íntimo amigo do Internúncio Domenico Snaguigni.

Zacarias e a Imigração dos Confederados

Que ações Zacarias e seu Gabinete realizaram para impedir a imigração dos confederados? Mesmo com toda evidência disponível, a culpa do malogro do movimento imigratório dos confederados não deveria ser lançada inteiramente aos pés de Zacarias.

O movimento imigratório em si, por outros motivos, não veio a ser tão extenso como a princípio se esperava. É óbvio que os números do General Wood de 100.000, ou mesmo 50.000 famílias, eram muito exagerados. Por outro lado, a correspondência de diversos confederados com o consulado brasileiro em New York, de fato indicava grande interesse, por parte de muitas pessoas, em emigrar para o Brasil.

Alguns dos correspondentes simplesmente afirmavam que representavam "um grande número" de indivíduos. Outros, entretanto, tentavam calcular quantas famílias ou pessoas levariam consigo. Este último grupo indicava um total de cerca de 16.000 pessoas [203]. Ainda assim, no final de tudo, não mais do que 4.000 imigrantes chegaram ao Brasil, entre confederados e outros indivíduos apanhados em New York [204].

O movimento imigratório confederado pode ter sido diminuído por uma série de incidentes, nenhum dos quais atribuível a Zacarias. Nos Estados Unidos havia oposição à emigração sulista, não somente por parte das autoridades federais, como também dos líderes sulistas. Entre os sulistas que faziam oposição, achava-se James D. B. De Bow, redador da *De Bow's Review,* e o próprio General Robert E. Lee [205]. Alguns dos que se opunham à emigração argumentavam que "somente armargura poderia advir de lançarem eles sua sorte num país papista" [206]. Outrossim, como a professora Blanche Weaver argumenta, parece que "depois que a primeira fúria de ódio e angústia da derrota havia diminuído, os sulistas deram uma segunda olhadela ao derredor e chegaram à conclusão de que, apesar de tudo, havia condições para continuar vivendo nos Estados Unidos [207].

O estabelecimento de uma Agência de Colonização em New York, de onde deveriam partir os emigrantes, tornou impossível aos sulistas empobrecidos viajarem. Como já exposto, esse plano foi de Furquim de Almeida.

Ainda mais: a agência de New York, no seu propósito declarado de carrear para fora do país o "excedente" da imigração européia, obviamente conseguiu carrear a mais baixa

---

203 "Imigração Norte Americana", RDIC, 1943, pp. 277-285.
204 Burton, *op. cit.*, pp. 419-422.
205 *De Bow's Review,* 10 de janeiro de 1866; Johnson, *op. cit.*, p. 306.
206 Weaver, "Confederate Immigrants and Evangelical Churches", JSH, novembro de 1952, p. 452.
207 Carta de Blanche Henry Clark Weaver ao Autor, datada de Nashville, Tennessee, 16 de maio de 1971.

classe de desajustados e criminosos (um bando de "presidiários" como os qualificou o Internúncio). Esses indivíduos, ao chegarem ao Brasil, começaram a cometer toda sorte de roubos, assaltos, violências e "imoralidades". Mesmo depois de sua partida do Brasil, repatriados pelas autoridades consulares dos Estados Unidos, ainda deixaram um resquício de má vontade e má reputação contra o qual as boas famílias confederadas tiveram de lutar. As queixas contra esses indivíduos eram ouvidas desde o Rio Grande do Sul a Belém do Pará [208]. Algumas pessoas reconheciam que a maioria desses criminosos não eram imigrantes sulistas, mas era difícil convencer o público em geral [209]. Por outro lado, é sabido que, mesmo entre os grupos que vieram diretamente do Sul, tais como o de Lansford Warren Hastings, que se estabeleceu em Santarém, no Pará, houve vários indesejáveis [210].

Outrossim, o Governo Imperial jamais cumpriu seu compromisso de construir estradas, de estabelecer estalagens, e outras promessas que fizera [211]. Essa negligência no cumprimento das promessas teria sido parte do plano de Zacarias para sustar a imigração? Esse não cumprimento de promessas, e o fato de as leis não terem sido liberalizadas, sem dúvida contribuiu muito para a contenção do fluxo imigratório e para a volta da maioria dos confederados.

O Reverendo W. C. Emerson formulou, em 1872, o que parecia ser a reclamação geral, não apenas entre os confederados em São Paulo como também entre os protestantes de todas as nacionalidades no Brasil. O sentimento era que eles, os protestantes estrangeiros, tinham sido os promotores do desenvolvimento tecnológico e do "progresso" do Império. Haviam estabelecido as estradas de ferro e os telégrafos; haviam trazido a máquina a vapor, toda espécie de maquinária e o arado, cujo uso tinham ensinado aos brasileiros. "Todas essas idéias novas", escreveu Emerson, "foram admiradas e adotadas pelos brasileiros, de modo que, poucos países podem dizer que possuem maior liberdade e que estão progredindo mais nesse momento" [212].

Entretanto, continuava Emerson, essa liberdade não era tão grande como deveria ser. Há cinco anos ele e quinhentos americanos tinham vindo para o Brasil onde foram bem recebidos e tratados principescamente, tendo-lhes sido pagos bons salários para que ensinassem agricultura. No entanto, cada vez que perguntavam por que eram forçados a sepultar seus mortos "como cães nas matas", respondiam-lhes que era porque eles "tinham a religião do demônio" [213].

A queixa era bastante clara. Os protestantes estrangeiros acreditavam que eram os responsáveis pelo "progresso" do Brasil; no entanto, seus casamentos eram chamados concubinatos, seus filhos, "filhos naturais" e, a menos que houvesse um cemitério protestante nas vizinhanças, seus mortos eram sepultados "como cães na mata". Muitos dos

208 *O Apóstolo,* Rio, 12 de maio de 1867; ASVSS, 1867, Carta nº 1872.
209 Cristão Velho, *As Bíblias Falsificadas,* pp. 322-324.
210 Herbert S. Smith, *Brazil, The Amazon and The Coast* (New York: Charles Scribner's Sons, 1879), p. 136; Cruz, *Colonização do Pará,* p. 40.
211 Jones, *Soldado Descança,* p. 123.
212 *The Missionary,* Columbia, S.C., dezembro de 1872.
213 *Ibid.*

liberais brasileiros pareciam crer do mesmo modo como o Reverendo William C. Emerson.

Seja como for, de uma coisa pode-se ter certeza: a tentativa de imigração dos confederados deixou como resultado um forte sentimento de rancor e de desconfiança entre a Igreja e os liberais. O Internúncio, e com ele todo o clero brasileiro ultramontano, estava convencido de que os liberais queriam "protestantizar" o Brasil. Nabuco de Araújo, Tavares Bastos, Paula e Sousa, o Senador Antônio Luís Dantas de Barros Leite, Quintino Bocayuva, Joaquim Saldanha Marinho, o Visconde Vieira da Silva, o Senador Cruz Jobim, o Visconde Sousa Franco, e muitos outros, estavam, de alguma maneira, relacionados com os esforços da Sociedade Internacional de Imigração. Muitos desses nomes apareceriam quatro anos depois na fundação do Clube da Reforma (1869) e mais tarde, como líderes na luta contra os bispos de Olinda e de Belém (1872-1875). O tempo decorrido desde os dias da Sociedade Internacional de Imigração e do Clube da Reforma fora por demais curto e suas palavras e seus feitos por demais radicais para terem sido esquecidos nas reitorias das igrejas, nos palácios dos bispos, na Nunciatura no Rio ou na *Segreteria di Stato* em Roma.

→ QUERIAM E QUEREM ATÉ HOJE, VIDE O ARTIGO PUBLICADO POR AUGUSTO NUNES SOB O TÍTULO "O DNA DO BRASIL". APÓS GASTAR OITO PARÁGRAFOS PARA ZOMBAR DO NOSSO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO, NUNES GARANTE QUE O BRASIL PERDEU SUA GRANDE OPORTUNIDADE QUANDO "HOSTILIZOU O CIVILIZADOR HOLANDÊS PARA MANTER-SE SOB O JUGO DE PORTUGAL". NO QUE DEPENDESSE DESSA GENTE, OS CALVINISTAS E JUDEUS TERIAM VENCIDO A BATALHA DE GUARARAPES.

[REVISTA OESTE, 02/10/2020]

11

A PRESENÇA PROTESTANTE NA LUTA ENTRE A IGREJA E A MAÇONARIA

UM DOS propósitos desse estudo é investigar se os dois bispos, diretamente envolvidos na luta entre a Igreja e o Estado, tinham ou não entrado em conflito pessoal com o protestantismo. Outra intenção desse estudo é saber se o elemento protestante estava realmente presente, a nível local, quando os bispos entraram em choque com as irmandades católicas dominadas pelos maçons.

Pela razão acima, tentarei situar a presença protestante em quatro localidades: São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Belém. Deve-se observar que esses locais não eram, de modo algum, os únicos lugares onde era sentida essa presença, pois a maior concentração de acatólicos era encontrada no Rio Grande do Sul.

Os Protestantes em São Paulo

A população germânica em São Paulo, naquela época, no entanto, já era bastante grande. Fora a esperança dos missionários presbiterianos utilizá-la como um meio "de protestantizar toda a província"[1]. Entretanto, como os colonos germânicos manifestaram-se, na sua quase totalidade, indiferentes à religião, os presbiterianos abandonaram seus primeiros planos e começaram a trabalhar entre a população brasileira.

Em 1867, já havia um tal clima "herético", em São Paulo, que o Cônego Joaquim Pinto de Campos, no final de seu debate com o General Abreu e Lima, em Pernambuco, escreveu uma carta ao *Diário de São Paulo* sobre esse tópico. Nessa correspondência, Pinto de Campos alegou estar São Paulo cheio de heréticos, e propôs que alguma coisa fosse feita a esse respeito.

O correspondente de *O Apóstolo*, em São Paulo, replicou à acusação negando que a província estivesse em tão mau estado. Por coincidência, havia lá um padre apóstata, que juntamente com um ministro protestante montara uma casa de culto à rua Nova, onde eles "cantarolam e lêem a Bíblia". Isso, entretanto, não afetara a crença de ninguém, continuou o correspondente. De fato, a indignação pública contra eles era tão grande que

1 BFMPCUSA, vol. 2, nº 82, A. L. Blackford a J. C. Lowrie, Rio, 8 de janeiro de 1863.

alguns padres tiveram de impedir seus paroquianos de apedrejar e de surrar o padre apóstata[2].

Os políticos e o povo estavam ainda do lado da Igreja, continuou *O Apóstolo*. A notícia de que um indivíduo desviado pedira a separação da Igreja e do Estado na convenção do Partido Liberal, em São Paulo, era verdade. Mas, para honra e crédito dos paulistas, ele fora obrigado a sentar-se, aos gritos da assembléia[3].

Se os ultramontanos queriam ou não confessar publicamente sua consternação à vista das incursões feitas pelo protestantismo em São Paulo e em outros lugares, o fato é que a Igreja, como observado anteriormente, iniciara uma campanha de restauração da fé mandando frades capuchinhos seguirem o ex-padre Conceição, a fim de desfazer qualquer "mal" que pudesse ter feito à crença da população. O clero ultramontano começou a trabalhar também entre os estudantes da Faculdade de Direito de São Paulo.

A Sociedade Estudantil em São Paulo

Em 5 de julho de 1868, *O Apóstolo* anunciou, com grande orgulho, a fundação de uma sociedade de estudantes na Faculdade de Direito de São Paulo, sociedade essa que tinha como propósito o combate ao protestantismo. O líder, ou o mais notável membro do grupo, era Joaquim Nabuco, filho do Senador José Thomaz Nabuco de Araújo, o muito temido defensor dos acatólicos. Maior regozijo ainda para o jornal fora o fato de que o jovem Nabuco claramente mudara suas idéias sobre "alguns princípios anti-religiosos" que tinha sustentado à respeito da pluralidade de cultos e liberdade de religião[4].

Os estudantes paulistas convidaram dois missionários presbiterianos, Robert Lenington e Emmanuel N. Pires, para um debate público. Ambos, recentemente chegados ao Brasil, falavam mal o português[5]. Os dois pastores relataram que foram convidados por estudantes da Faculdade de Direito para um debate. Mais tarde, informaram ao Conselho da Missão terem lido nos jornais que os ditos estudantes representavam uma sociedade de doze debatentes, criada com o propósito de "aniqüilar o protestantismo"[6].

Houve, realmente, três debates entre os estudantes e missionários: em 28 de junho, 9 e 16 de julho de 1868. O tema, proposto pelos próprios alunos, envolvia a questão de que a igreja teria "as quatro características da verdadeira igreja: Unidade, Santidade, Catoli-

2 *O Apóstolo*, Rio, 7 de abril de 1867.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*, 5 de julho de 1868.
5 Robert Lenington (1833-1903) era de Indiana. Fora ordenado em 1862 e trabalhara por um pouco entre os portugueses refugiados da Ilha da Madeira que se tinham estabelecido no seu estado natal. Chegara ao Brasil em janeiro de 1868 e em fevereiro fora para o campo missionário em S. Paulo.
Emanuel N. Pires (1838-1896) nascera na Madeira, mas fugira da ilha com seus pais calvinistas aos oito anos de idade. A família morou por algum tempo na ilha da Trindade, mudando-se para Illinois, quando ele tinha onze anos. Diplomou-se pelo Hanover College em 1863, e pelo Seminário Teológico de Princeton em 1866. Veio para o Brasil em 1866, mas retornou a Jacksonville, na Idiana, três anos mais trade. Lessa, *Anais*, p. 60.
6 BFMPCUSA, Vol. 3, n.º 90, E. Pires a David Irving, São Paulo. 18 de julho de 1868.

OBSERVEM QUE ALLAN DOS SANTOS TEM ATRÁS DE SI UM RETRATO DE NABUCO QUANDO APARECE NO PROGRAMA "TERÇA LIVRE"

cidade e Apostolicidade". Já no primeiro debate os estudantes não concordaram com as regras previamente propostas, e impuseram "suas próprias", que Emmanuel Pires não se deu ao trabalho de explicar em sua carta ao Conselho da Missão. À despeito disso, a primeira reunião teve lugar sem muitos problemas. No segundo encontro, em 9 de julho, diversos advogados de nomeada e liberais apareceram. Havia aproximadamente 300 pessoas presentes. Os jornais de São Paulo deram cobertura ao evento.

Na noite de 16 de julho, outro grande número de pessoas concorreu para ouvir o terceiro debate. Os liberais novamente se encontravam lá e alguns deles abertamente demonstraram sua aprovação e simpatia pelos protestantes. Entretanto, os estudantes e o populacho tornaram-se barulhentos. Os estudantes, segundo se dizia, eram dirigidos por um francês "jesuíta", professor do Seminário Episcopal, que estivera presente à última reunião e que alegadamente era o instrutor do grupo de debates. Houve muito barulho e ameaças de violência, de acordo com o relato de Emmanuel Pires[7].

A quarta reunião nunca se realizou. No princípio de agosto os estudantes informaram aos missionários que estavam cancelando os debates. A razão que deram para o cancelamento era que o proprietário do salão duplicara o aluguel; também, que o Brasil acabara de alcançar uma vitória em Humaitá, e os jovens queriam celebrá-la[8].

O Apóstolo uma vez mais louvou efusivamente os estudantes de São Paulo, proclamando grandes vitórias destes sobre a "heresia". Joaquim Nabuco, entretanto, anos mais tarde, contou sua própria versão do que ocorrera, num discurso na Grande Loja Maçônica do Vale dos Beneditinos. Os debates, relatou Nabuco, tinham sido desonestos e conduzidos com improbidade por parte dos estudantes. Os pastores protestantes mal podiam falar o português. Estava presente um estudante liderando uma claque popular para aplaudir os debatedores católicos (e vaiar os protestantes, de acordo com Pires). Finalmente, na última reunião, o presidente interino declarara encerrado o debate dez minutos depois de um dos protestantes ter começado a falar, dizendo: "É tempo demais para dizer heresias". Joaquim Nabuco, que era o principal debatedor, falara um quarto de hora além da hora marcada. "Desde então, senhores", disse Nabuco, "abomino a intolerância com ódio do remorso e dessa falta venho hoje fazer penitência"[9].

Se a observação de Emmanuel Pires estava correta, os estudantes de direito estavam sendo guiados por professor do Seminário Episcopal de São Paulo. Dever-se-ia, então, observar que oito meses mais tarde, a 31 de março de 1869, chegava um novo professor para o Seminário de São Paulo. Seu nome era Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira que, em maio de 1871, seria nomeado Bispo de Olinda[10]. Compartilharia Frei Vital com seus colegas do Seminário a mesma preocupação sobre a ameaça protestante à Igreja Paulista? Outros acontecimentos relatados abaixo, que tiveram lugar em São Paulo, depois de 1869, levam a crer que essa preocupação foi uma possibilidade bem provável.

NABUCO CONVERTEU-SE AO CATOLICISMO PELA 2ª VEZ EM 1892, MAS MANTEVE SUA COSMOVISÃO MAÇÔNICA. CHEGOU A ESCREVER QUE O BRASIL DEVERIA RENUNCIAR ÀS SUAS FORÇAS ARMADAS E COLOCAR-SE SOB PROTEÇÃO DOS EUA ["HISTÓRIA DA POLÍTICA EXTERIOR DO BRASIL", EDITORA UNB, 2002, p. 186]

7 *Ibid.*, também Vol. 3, Carta n.º 92.
8 *Ibid.*, Vol 3, Carta n.º 92.
9 Lessa, *Anais*, pp. 66-67.
10 Olívola, *op. cit.*, p. 232.

As Igrejas dos Confederados

Os imigrantes americanos confederados, que a princípio se tinham espalhado em pequenos grupos por todo São Paulo, eventualmente, se congregaram na área de Campinas, onde a terra ainda era barata. Campinas era então um novo território que estava sendo aberto por uma estrada de ferro, de construção americana. A cidade em breve seria o centro dos esforços de missionários presbiterianos provenientes do Sul dos Estados Unidos.

Em agosto de 1869, a Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos, por estímulo do já mencionado Reverendo Robert L. Dabney do Union Theological Seminary, de Richmond, Virgínia, enviou George Nash Morton para fazer um levantamento do campo missionário brasileiro[11]. Morton escreveu um longo relatório ao Conselho da Missão. Neste, sugeriu que fosse aberto, em Campinas, um posto de Missão Presbiteriana do Sul, por causa do grande número de confederados que lá se encontravam[12].

A "Conferência Evangélica"

Como resultado da chegada dos missionários sulistas, ocorreu um encontro ecumênico protestante, em São Paulo. Esse realizou-se na fazenda São Luiz, localizada na área de Santa Bárbara, a qual era descrita como "um ponto central das colônias americanas"[13]. O encontro foi assistido pelos pastores confederados de todas as denominações, quatro presbiterianos do Norte e diversos ministros luteranos germânicos, muitos deles vindos da cidade de São Paulo. Os acontecimentos dessa reunião, assim como os detalhes da fundação de uma "Conferência Evangélica", foram registrados pela *Gazeta de Campinas. A Imprensa Evangélica* relatou que o jornal de Campinas também dera detalhes das resoluções tomadas nesse encontro[14].

Cerca de 150 pessoas estiveram presentes à primeira reunião da Conferência Evangélica. Foram pregados sermões em inglês, alemão e português. Diversos brasileiros também se encontravam lá. Um programa de quatro pontos foi apresentado, um dos quais era que a Conferência se encarregaria de difundir a Bíblia e distribuir folhetos religiosos em inglês, alemão e português[15].

---

11 Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana*, I, p. 77 George Nash Morton (1841-1904) nasceu em Marshall County, Mississipi. Freqüentou a Faculdade do Hampden Sidney College na Virginia onde se graduou em 1860, recebendo ambos diplomas de Bacharel (B.A.) e Mestre (M.A.). Foi tenente no Exército Confederado, tendo ingressado na Union Theological Seminary, em Richmond, Virginia, depois da guerra. Recebeu o diploma de Bacharel em Teologia em 1868, como membro da primeira turma de formandos do após-guerra. Em agosto de 1868, depois de ser ordenado pelo Presbitério de Roanoke, na Virginia, foi enviado pela Comissão Executiva das Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos numa viagem de exploração ao Brasil.

12 *The Missionary*, Columbia, S. C., fevereiro de 1869.

13 BFMPCUSA, Vol. 4, Carta n.º 168.

14 *A Imprensa Evangélica*, Rio, 6 de agosto de 1870.

15 BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 168, G. W. Chamberlain a David Irving, São Paulo, 16 de fevereiro de 1871; *A Imprensa Evangélica*, Rio, 6 de agosto de 1870.

De acordo com Themudo Lessa, a Conferência Evangélica se reuniu todos os anos dali em diante. Infelizmente, Lessa não diz quanto tempo durou essa corporação ecumênica[16]. Entretanto, sabemos que em 1873 essa organização tomou uma feição de âmbito nacional. Em 21 de julho daquele ano o nome foi mudado para "Aliança Evangélica do Brasil", tendo como meta unir todos os cristãos protestantes em laços de amizade e cooperação por todo o Brasil[17].

Um dos grandes problemas que os confederados enfrentaram em São Paulo envolvia a educação de seus filhos. Entretanto, com a cooperação brasileira, o problema foi resolvido com a fundação de escolas.

Os Colégios Presbiterianos em São Paulo

A primeira tentativa para abrir uma escola presbiteriana naquela província teve lugar em 1866, na cidade de São Paulo. Naquele ano, o já mencionado Ciríaco Antônio dos Santos Silva, autor do *Catecismo Brasileiro,* tentara fundar uma escola noturna. No entanto, como não conseguira a licença necessária, fora forçado a fechar a mesma[18].

Em 1870, George W. Chamberlaine, finalmente fundou uma escola que planejara abrir desde 1868. A criação desta, como vimos, fora sugerida por Tavares Bastos. Começou como um pequeno estabelecimento dirigido pela senhora Mary Chamberlaine, em sua própria casa, na cidade de São Paulo.

Em 1871, a escola de Chamberlaine mudou-se para um prédio à rua São José. O nome oficial adotado para a instituição foi Escola Americana, um nome sugerido pelo Dr. José Carlos Rodrigues, então redator do jornal novaiorquino *O Novo Mundo,* publicado em língua portuguesa[19]. Na década de 1890, o nome foi mudado para Colégio Mackenzie[20].

A Escola Americana de São Paulo nos seus primeiros dias teve um interessante número de professores brasileiros. Entre eles encontraram-se o jornalista e romancista Júlio Ribeiro Vaughan, o matemático Antônio Trajano e o gramático Eduardo Carlos Pereira. Entre os docentes brasileiros havia também nomes de não-protestantes, tais como o do jornalista Rangel Pestana (depois que voltou de Campinas para editar o *Diário de São Paulo*) e o bem conhecido poeta maranhense Teófilo Dias.

Curiosamente, em 1878 a sobrinha do Visconde de Paraná, D. Henriqueta Augusto Soares de Couto Esher, chegava a São Paulo e, eventualmente, foi contratada como diretora do internato do colégio. A conversão ao protestantismo de D. Henriqueta e de sua genitora, em 1858, como anteriormente relatado, quase causara a expulsão do Dr. Kalley do Brasil[21].

---

16 Lessa, *Anais,* pp. 107-108.
17 "Aliança Evangélica", *A Imprensa Evangélica,* Rio, 17 de agosto de 1873.
18 BFMPCUSA, Vol. 3, nº 40, A. L. Blackford a David Irving, São Paulo, 6 de novembro de 1866.
19 Lessa, *Anais,* pp. 74, 86 e 451.
20 Benedicto Novaes Garcez, *O Mackenzie.* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1970), pp. 109-112.
21 Lessa, *Anais,* pp. 153-154.

A escola dos confederados, em Campinas, foi fundada em 1871. Foi estabelecida não somente por instância destes como também a pedido de diversos brasileiros. Morton relatou que, em 8 de dezembro de 1871, cerca de "50 cidadãos de projeção" de Campinas tinham se reunido em sua casa para determinar os arranjos para o estabelecimento de uma escola. A relação dos que assinaram a petição e o convênio para a fundação desta, era composta de pessoas intimamente ligadas ao Partido Republicano: Francisco Quirino dos Santos, redator da *Gazeta de Campinas* (que presidiu a reunião), Coronel Comendador Joaquim Egídio de Souza Aranha (eleito presidente) e João Brás da Silveira Caldeira (eleito secretário). Achavam-se também presentes Dr. Manuel Ferrás de Campos Sales, que mais tarde viria a ser presidente do Brasil, Francisco Glicério de Cerqueira, Francisco Rangel Pestana, Antônio Benedito de Cerqueira Leite, George de Miranda e mais outros 42 campinenses de nomeada[22].

Concordou-se que aquela seria uma escola para educar "mestres e legisladores"[23]. Os três princípios marcantes desse colégio seriam: (1) "moralidade e religião são reconhecidas como o fundamento e concomitantes indispensáveis da educação"; (2) "nosso princípio será inteira liberdade religiosa", e (3) "a escala será franca a estudantes de todos os credos e de todas as nações". Adequadamente o estabelecimento seria chamado "Escola Internacional"[24].

A Escola Internacional tinha não somente professores americanos como também mestres brasileiros notáveis, entre os quais encontravam-se Rangel Pestana, Júlio Cesar Ribeiro Vaughan, e o famoso latinista e gramático português, ex-padre católico, Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva (1834-1900)[25]. Essa escola, como o Colégio Mackenzie, fez também grandes contribuições para São Paulo e para a nação.

É de lamentar que a correspondência de George Nash Morton, que era conservada por sua filha Mary Brown Morton, tenha desaparecido. Em 1963, Mary Brown me informara que a correspondência do seu pai continha cartas e telegramas de brasileiros ilustres, que tinham estudado com ele[26]. Miss Morton faleceu em meados da década de 1960, sem deixar indicações de onde estaria tal documentação.

Um dos ex-alunos da *Escola Internacional*, Willian Calvin Porter (1855-1945), nascido em Tuskegee, Alabama, veio a ser o primeiro professor do Presidente João Café Filho, que estudou em outra escola, cognominada "Colégio Americano", fundada pelo próprio Calvin Porter, em Natal, Rio Grande do Norte. Numa carta ao Autor, o Presidente Café Filho declarou que Calvin Porter fora uma grande influência na sua vida, visto que procurava "inculcar a idéia da democracia entre os estudantes". Sobre este Colégio Americano de Natal, escreveu o Presidente, "lá se devem encontrar as raízes, as origens, a fonte distante, porém inspiradora, de muitas decisões em minha carreira de homem público"[27].

---

22 *Gazeta de Campinas*, Campinas, 14 de dezembro de 1871; *The Missionary*, Columbia, S. C., fevereiro de 1872; George C. A. Boehrer, *Da monárquia à República*, pp. 73-119.

23 *The Missionary*, Columbia, S. C. agosto de 1871.

24 *Gazeta de Campinas*, Campinas, 17 de dezembro de 1871; *The Missionary*, Columbia S. C., fevereiro de 1872.

25 Lessa, *Anais*, p. 324.

26 Carta de Mary Brown Morton ao Autor, datada de Brooklyn, New York, 5 de dezembro de 1963.

27 Carta do Presidente João Café Filho ao Autor, datada da Guanabara, 4 de março de 1965.

CONFORME ANOTAÇÃO FEITA NA PÁGINA 223...
E NA PÁGINA 122...

A Reação dos Ultramontanos Paulistas

A afoiteza da propaganda presbiteriana era fortemente ressentida pela imprensa conservadora de São Paulo. Um exemplo disso foi o caso de Jundiaí.

Em 11 de dezembro de 1869, o Ministro do Império, Paulino José Soares de Sousa, expediu um aviso ao Dr. Antônio Cândido da Rocha, Presidente de São Paulo, ordenando-o a tomar medidas contra as autoridades de Jundiaí, que tinham intervindo com a pregação "legal" dos presbiterianos[28]. A *Opinião Conservadora,* de São Paulo, fortemente censurou o Ministro do Império. A expressão "prática legal dos atos do respectivo culto", usada pelo ministro, foi declarada absolutamente incorreta pelo jornal conservador. A pregação do protestantismo em português, afirmou a publicação ultramontana paulista, não era um ato legal, a despeito da Lei nº 1.144 de 1861 que regulamentava o registro legal dos pastores das diversas religiões. Havia liberdade de consciência sob a constituição brasileira, declarou o jornal, mas não liberdade de culto, essas eram duas coisas diferentes.

Indagou o escritor por que era que os judeus e luteranos estavam satisfeitos em ficar nos seus lugares de culto sem tentar pregar em português e fazer prosélitos? Por que era que o problema de violência ocorria somente contra os presbiterianos? A resposta era óbvia: era porque insultavam a honra e as crenças da nação, fazendo papel de missionários, "como se fôramos um povo bárbaro"[29].

Alguns dias mais tarde, a imprensa ultramontana do Rio de Janeiro abordou também o caso de Jundiaí e o Aviso do Ministro do Império. Em 27 de fevereiro, *O Apóstolo* advertiu Paulino José Soares de Sousa a reparar seus atos. "O Brasil é católico, apostólico e romano", afirmou, e ele, como Ministro de Estado católico, como deputado católico que jurara defender a Igreja Católica Apostólica e Romana, tinha "a obrigação de livrá-la do protestantismo e das misérias que o acompanham"[30].

Em face do ambiente e considerando o azedume que prevalecia em São Paulo por causa da presença protestante, sou levado a crer que Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira que, naquela ocasião, lecionava no Seminário Episcopal provavelmente compartilhou da preocupação dos ultramontanos paulistas. Seria totalmente estranho ao caráter de Dom Vital, ter-se mantido à margem dos acontecimentos.

Os Protestantes no Rio de Janeiro

No Rio de Janeiro, tanto as congregações presbiterianas como as congregacionais cresciam a passo rápido. Só a Igreja Congregacional já contava com 360 membros, a maioria composta de brasileiros[31].

Nesse período, de 1868 a 1875, notam-se freqüentes contatos entre presbiterianos e maçons. Outrossim, se aceitarmos o ponto de vista de Dr. Kalley, podemos crer que

28 *Decisões do Governo,* 1869, Vol. XXXII, pp. 451-452.
29 *O Apóstolo.* Rio, 2 de janeiro de 1870.
30 *Ibid.,* 17 de fevereiro de 1870.
31 Estatísticas dadas por A. L. Blackford em correspondência com BFMPCUSA. As notas do autor sobre esta matéria estão incompletas.

houve um esforço da parte dos maçons para infiltrar a Igreja Presbiteriana. O acontecimento desse tipo, mencionado por Dr. Kalley, envolvia um maçom chamado Possidônio. Entretanto, é quase impossível determinar se esse incidente foi um entre muitos ou se foi apenas um caso isolado.

Em 1867, Possidônio M. de Mendonça Jr. chegou-se a A. G. Simonton e ofereceu-se para ajudar *A Imprensa Evangélica* na solicitação de assinaturas. Nessa ocasião não era ainda membro da Igreja, mas apenas um "congregado", quer dizer, uma pessoa que freqüentava os serviços religiosos regularmente. Como resultado de seus esforços, um número considerável de assinaturas para *A Imprensa Evangélica* fora obtido na Corte[32].

Em 22 de janeiro de 1868, Dr. Kalley registrou no seu Diário que fora informado de que Possidônio convertera à maçonaria o poeta presbiteriano Santos Neves. E ainda mais, tinha "a intensão de persuadir a Igreja Presbiteriana a organizar-se como um grupo maçônico[33].

Na opinião do Dr. Kalley, Possidônio não era um protestante autêntico. O novo membro da Igreja Presbiteriana conversara com um congregacional a quem expressara o ponto de vista de que a idéia de "obedecer a Deus" era um conceito "muito estúpido e fanático", visto que destruiria a habilidade do homem de adquirir "propriedade secular"[34]. Possidônio, obviamente tinha chegado a uma interpretação anabatista da Bíblia e a rejeitava por aspirar à propriedade. Três outros maçons que se uniram à Igreja Presbiteriana, ao contrário de Possidônio, pareciam ter sido pessoas devotas e sinceras. Dois deles eram ex-padres católicos, Dr. Francisco José de Lemos e Dr. José Canto Coutinho. O terceiro era José Ribeiro Franco, que adquiriu notoriedade em virtude do confuso caso de sua irmã, que era freira no Convento de Nossa Senhora da Ajuda, acontecimento que será estudado adiante.

Padre Dr. Francisco José de Lemos (1827 – ?)

Filho de Diogo José de Lemos e D. Joana Maria de Lemos, Francisco José nasceu na Ilha da Madeira em 1827. Sabe-se que freqüentou a Universidade de Coimbra onde obteve o grau de doutor em direito numa data ignorada[35]. Padre católico, Dr. Lemos foi nomeado "Vice Reitor e Secretário dos Estudos" do Seminário Episcopal de São José em 1856. Ocupou aquele cargo até 1860, quando foi substituído pelo Padre Antônio Joaquim Madeira[36].

Dessa data em diante exerceu a advocacia, e foi membro da *Ordem dos Advogados* e da Sociedade de Geografia. Uniu-se à igreja Presbiteriana em 1870 ou 1871. Em 13 de

32 Possidônio M. de Mendonça, Jr. (1832-1876) era filho de Possidônio M. de Mendonça e Deolinda Jacinto de Mendonça. Nasceu no Rio de Janeiro, mas pouco se sabe dos seus antecedentes. Na época em que se uniu à Igreja Presbiteriana declarou ser guarda-livros. Informação obtida de Hélios Mota, Arquivista da Catedral Presbiteriana, por Carta datada de 13 de abril de 1970.

33 Rocha, (ms) "Lembranças do Passado", p. 231.

34 *Ibid.*

35 Carta de Hélios Mota ao Autor, datada de 9 de março de 1971.

36 *Almanaque Laemmert*, 1856, p. 149; também 1859, pp. 166-167 e 1870, pp. 170-171.

maio de 1871 contraiu matrimônio com Emília Amigo, que também era membro da Igreja Presbiteriana[37].

Em 1874, Dr. Lemos foi eleito presbítero da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, mas não foi ordenado porque recusou a honra[38]. Aceitou, entretanto, a posição de primeiro secretário da Sociedade Bíblica Brasileira, fundada em 1874[39].

Como membro da Ordem dos Advogados, Dr. Lemos tomou parte nos debates sobre a proposta de separação entre a Igreja e o Estado. Em maio de 1874, aquela associação adotou oficialmente sua tese sobre a separação[40]. Também prestou auxílio na formação de uma sociedade para a propaganda do conceito de separação da Igreja e do Estado. Esta sociedade será estudada adiante.

Em 1885 Lemos emigrou para Montevidéo, em virtude das perseguições que estava sofrendo entre as classes educadas por causa da sua religião. Em 13 de abril daquele ano a Igreja Presbiteriana deu-lhe carta de transferência para a Igreja Metodista de Montevidéo, a pedido do seu ministro, o Reverendo T. B. Wood[41]. Foi colaborador íntimo de seu colega Dr. José do Canto Coutinho.

Padre Dr. José do Canto Coutinho (1836 – ?)

Filho de José Canto Coutinho e Paulina Maria de Sousa, Canto Coutinho nasceu em São João da Barra, Rio de Janeiro. Seu pai, conhecido negociante naquela localidade, era um homem muito piedoso que, como tesoureiro de uma irmandade católica, fora responsável pela construção da Igreja de São Benedito. Era, também, "tesoureiro dos órfãos" da cidade de São João da Barra[42].

É notório que o Padre Canto Coutinho estudou em Roma, onde obteve o doutorado em Direito. Entretanto, não se tem conhecimento da data exata em que abandonou a batina. O *Almanaque Leammert* de 1861, indica que morou em São João da Barra, na Província do Rio de Janeiro, onde exercia o cargo de suplente de conselho municipal e também servia como "definidor" da Terceira Ordem da Conceição e da Boa Morte[43].

Curiosamente, *o Almanaque Laemmert* também mostra que o Padre Canto Coutinho adicionara "Paul-Brasil" ao seu nome. Com esse nome, publicou um poema em 1862, em honra da inauguração da estátua eqüestre de Dom Pedro I[44].

Em 1872 residia em Campos do Jordão, província do Rio de Janeiro, onde exercia a advocacia. Naquele ano "mandou um amigo obter um catecismo e outros livros para

37 Carta de Hélios Mota ao Autor, datada de 9 de março de 1971; BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 175, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 24 de maio de 1871.
38 Carta de Hélios Mota ao Autor, datada de 9 de março de 1971.
39 *A Imprensa Evangélica,* Rio, 16 de abril de 1874.
40 Ibid., 16 de maio de 1874. Para detalhes dessa tese ver Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 461-465.
41 Carta de Hélios Mota ao Autor, datada de 9 de março de 1971; BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 288, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 20 de fevereiro de 1873.
42 *Almanaque Laemmert, Província do Rio de Janeiro,* 1861, pp. 113-117.
43 *Ibid.*,
44 José do Canto Coutinho Pau-Brasil, *Versos à Estátua Eqüestre de D. Pedro I, do Padre...* (São João da Barra: Tip. de Paulo Brito, 1862).

estudar a religião protestante"[45]. Pouco tempo depois solicitou ser admitido à comunhão da Igreja, o que foi acontecer em 2 de fevereiro de 1873. Alguns dias antes de ser admitido à Igreja casara com D. Amélia Henriqueta Rosa Marques[46].

Na ocasião em que se uniu à Igreja Presbiteriana, Canto Coutinho informara a Blackford, que tencionava permanecer no Rio exercendo advocacia. Entretanto, parece que isto não aconteceu, pois em 1874 encontrava-se residindo em Campos do Jordão, ferozmente atacado por *O Apóstolo* por ter pregado o protestantismo naquela cidade, com o auxílio da maçonaria local que pedira tolerância para os acatólicos[47].

O Apóstolo achava muito estranho que os maçons pedissem tolerância para os protestantes, quando os próprios maçons, também, em nome da liberdade de consciência, tinham perseguido, vaiado e apedrejado missionários católicos que, não há muito tempo, tinham pregado naquela cidade[48].

Retribuindo na mesma moeda o apedrejamento dos missionários católicos, uma turba atacou a casa de Canto Coutinho e rebentou-lhe as janelas a pedradas[49]. Canto Coutinho, no entanto, não teve tantos problemas quanto seu amigo José Ribeiro Franco.

José Ribeiro Franco e a Freira do Convento D'Ajuda

José Ribeiro Franco uniu-se à Igreja Presbiteriana em 22 de março de 1868. Por qualquer razão, os nomes de seus pais bem como sua profissão não foram registrados naquela ocasião.

Franco teve uma vida muito agitada na igreja. Em 28 de março de 1872 foi eleito diácono; mas em 1875 foi destituído do diaconato e suspenso da comunhão por causa de uma disputa que teve com outros companheiros. Foi readmitido à comunhão em 1876[50].

De acordo com a carta de A. L. Blackford, datada de 24 de outubro de 1871, Franco tinha uma irmã freira que recentemente morrera no Convento d'Ajuda. Esse fato é importante para este estudo porque foi um dos incidentes públicos utilizados pelos maçons para dramatizar "a repressão da liberdade de consciência" exercida pela Igreja Católica, utilizando-se do poder do Estado para execução da lei canônica.

O governo, desde 1855, pelo Aviso do então Ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, proibira os brasileiros de entrarem para a vida monástica. Entretanto, em 1862, fora aceita uma noviça no Convento d'Ajuda porque, na opinião do Marquês de Olinda, o Aviso não era muito claro. O Imperador naquela ocasião tinha se aborrecido muito com a decisão do Marquês. "Deviam saber que minha opinião é contrária à existência de conventos, sobretudo de freiras", registrava no seu diário, o monarca[51].

---

45 BFMPCUSA, Vol. 4, Carta nº 288.
46 *Ibid.*
47 *O Apóstolo*, Rio, 1º de julho de 1874.
48 *Ibid.*
49 *The Foreign Missonary*, New York, outubro de 1874.
50 Carta de Hélios Mota ao Autor, datada de 13 de abril de 1970.
51 "Diário do Imperador", p. 135.

Em março de 1870, quatro freiras se rebelaram naquele convento. A rebelião, como explicou *O Apóstolo,* foi causada pelo fato de o Bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, ter mandado colocar janelas venesianas no edifício do convento[52]. *A Imprensa Evangélica,* que parecia estar bem informada do que ocorria naquele estabelecimento, publicou que as quatro freiras não só se rebelaram contra o fechamento das jenelas, como também declararam que não sentiam vocação para a vida monástica e desejavam abandonar o claustro.

À instância de "terceiros interessados", Dr. José Tito Nabuco de Araújo, Promotor Público do primeiro Distrito na Corte, exigiu ser admitido no convento no meio da noite, para interrogar as freiras. Isso foi considerado uma "invasão" do claustro e a permissão para entrar que lhe foi negada[53].

A permissão de entrar no convento foi finalmente concedida a Tito Nabuco, que já encontrou as quatro rebeldes reduzidas a duas. Essas duas, entrentanto, estavam irredutíveis, especialmente uma, de 29 anos, que estivera lá "somente 9 anos". Essa freira parecia estar em desespero para sair e disse a Tito Nabuco, perante a abadessa do convento, o capelão e o vigário geral do Rio de Janeiro, que se suicidaria se não lhe permitissem abandonar o claustro [54].

A posição da Igreja na questão foi claramente exposta por *O Apóstolo.* As freiras, admitiu o jornal, estavam sendo retidas no convento contra a vontade. Entretanto, continuou o jornal, aquele era um assunto eclesiástico, fora da alçada das autoridades civis. Somente o Papa poderia libertá-las de seus votos sagrados. Adiantou mais o ponto de vista de que, permitir às freiras abandonarem o convento, seria permitir-lhes atirarem-se num mundo de enganos e de perdição onde perderiam suas almas[55].

Por fim, a única freira que não mudou de opinião foi a de 29 anos de idade, irmã de Ribeiro Franco. Em seu favor, Dr. José Tito Nabuco de Araújo formulou uma petição ao Imperador, na qual solicitou que a freira fosse autorizada a esperar pela decisão do Papa fora do convento, e citava sete casos semelhantes, datando desde 1830, em que o governo brasileiro concedera esse tipo de permissão[56].

A petição de Tito Nabuco recebeu tratamento muito vagaroso e cuidadosa deliberação. Deve-se notar que, em face do fato de ter a família da freira se tornado protestante, permitir-lhe ir morar com a mesma, do ponto de vista do catolicismo do século XIX, teria sido mandá-la para a perdição, como *O Apóstolo* se expressara.

A questão, entretanto, não permaneceu em repouso por muito tempo. Em outubro de 1871, a freira, que estivera doente e queixando-se de maus tratos às mãos das irmãs (de acordo com a petição de Tito Nabuco ao Imperador), chegou a um ponto em que sentiu que estava prestes a morrer. De acordo com Blackford, "por vários dias implorou para ver sua velha mãe e despedir-se dela".

Esta por sua vez "atirou-se aos pés do bispo, implorando permissão para ver a filha

52 O Apóstolo, Rio, 3 de abril de 1870.
53 *ibid*
54 *Ibid.*, 27 de março de 1870.
55 *Ibid.*
56 BNRJ-SD, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno n.º1.

moribunda por um momento". A permissão foi negada e a freira morreu sem rever a família[57].

Como seria de esperar, os jornais liberais e maçônicos tomaram a seu cargo a causa da freira. A barragem da imprensa contra o ato episcopal foi tão violenta que *O Apóstolo* sentiu-se constrangido a respondê-la. Publicou uma série de artigos do Padre Mestre João Manuel de Carvalho e do próprio redator do jornal, o Cônego Xavier Pinheiro.

Explicações baseadas na lei canônica foram dadas a respeito da ação episcopal. A lei canônica foi explicada repetidamente, desculpando a ação do bispo. Entretanto, a frase *Dura lex, sed lex,* que foi repetida várias vezes por esses escritores, parecia ser a única explicação que se ajustava ao caso[58].

Não foi feita menção aos parentes protestantes da freira, exceto que se percebe haver uma espécie de trocadilho numa expressão usada por *O Apóstolo* para descrever Ribeiro Franco. Foi chamado "articulista *protestante* do ato episcopal". Mais ainda, foi dito que Ribeiro Franco estava usando argumentos aprendidos de "emissários da Bíblia acastelados nas oficinas de nossos arsenais e estradas de ferro"[59].

O uso do poder do Estado para impor as regras religiosas era a coisa de que mais se ressentia o grupo liberal-maçônico. Qualquer interferência clerical em negócios civis era também considerada injustificável e merecedora de correção. Uma dessas áreas hipersensíveis da vida civil, que permaneceria sob controle eclesiástico, era a questão dos cemitérios públicos.

A Questão dos Cemitérios Públicos

Os cemitérios tornaram-se problema crítico em 1869. Naquele ano, o General José Inácio Abreu e Lima falecera em Pernambuco (8 de março de 1869) e o Bispo de Olinda, Dom Francisco de Cardoso Aires, negara ao corpo um lugar no cemitério municipal. Houve grande clamor público, seguido por um dos mais longos e azedos debates pela imprensa que, tanto a província como toda a nação, tinham visto. O general foi sepultado no cemitério inglês. A questão foi debatida em todo o Brasil e em Portugal. Em Lisboa, um grupo de liberais portugueses e brasileiros patrocinaram "ritos fúnebres solenes" pelo general, na Igreja de Nossa Senhora das Graças, com uma "orquestra e um grande número de padres" para mostrar sua desaprovação ao ato episcopal brasileiro[60].

Do ponto de vista da lei canônica, sobre a qual tinha baseado sua ação, o bispo tinha agido corretamente denegando ao general o que era então chamado "sepultamento eclesiástico". Os cemitérios não eram da Igreja, mas eram administrados por ela. O general se alienara da Igreja desde 1866, quando, como já vimos anteriormente, debatera em defesa das Bíblias protestantes. Naquela ocasião também argumentara contra os livros apócrifos da Bíblia católica, contra a Inquisição, a invocação aos santos, os jesuítas, o conceito

57 BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 203, A. L. Blackford a David Irving, Rio 24 de outubro de 1871.
58 *O Apóstolo*, Rio, 22 e 29 de outubro, 5, 12 e 19 de novembro e 10 de dezembro de 1871.
59 *Ibid.*, 19 de novembro de 1871.
60 *O Jornal do Recife*, Recife, 29 de abril de 1869.

sacramental do casamento, o primado do bispo de Roma, e contra o ponto de vista de que os católicos brasileiros estivessem sujeitos às regras do Concílio Tridentino. Mas ainda, por sua própria escolha, se colocara fora da Igreja Católica Romana, negando a Santíssima Trindade e recusando todas as admoestações do bispo para que se reconciliasse com o catolicismo. Uma reconciliação teria significado uma completa negação de todas as suas idéias liberais. Morreu sem confissão e recusou a extrema unção[61].

O general, escreveu Rufino d'Almeida no *Diário de Pernambuco,* não somente tinha atacado todos os dogmas como, no fim, tinha "declarado-se francamente protestante" quando disse que "da Igreja Católica aceitava apenas os Evangelhos até o segundo século, e o símbolo dos apóstolos"[62]. *O Apóstolo* do Rio de Janeiro, tomando o tema de Rufino d'Almeida sobre a questão do sepultamento, indagou se o Brasil, uma nação católica, que tinha adotado as disposições do Concílio de Trento, tinha chegado ao ponto no qual não mais havia uma diferença entre protestantes e católicos. E o jornal ultramontano acrescentou: "São porventura os protestantes dignos de compartilhar das mesmas graças que Jesus Cristo concedeu a seus verdadeiros filhos? "[63].

Não somente os protestantes como também os maçons eram julgados indignos de compartilhar as mencionadas graças. Numa curiosa proposta, que de muito antedatou o conflito entre a Igreja e a maçonaria no Brasil, Dom Pedro Maria de Lacerda, o recém-chegado Bispo do Rio de Janeiro (1º de março de 1869), tentou seguir a mesma política de Dom Cardoso Aires, em relação aos cemitérios.

Curiosamente, os restos mortais que se tornaram joguete da nova política do Bispo do Rio de Janeiro, em relação aos cemitérios, foram os do Vice-Almirante Joaquim José Inácio que, como vimos anteriormente, demitira os seguidores do Dr. Kalley do Arsenal da Marinha, por serem protestantes. Mais tarde, José Inácio lutara na guerra do Paraguai com grande valor e distinção, razão por que, em 1867, lhe foi concedido o título de Barão de Inhaúma[64].

O Barão de Inhaúma morrera em 1869 e fora enterrado em "sepultura eclesiástica". Entretanto, mais tarde, ao passo que a imprensa do Rio de Janeiro debatia a questão do sepultamento do General Abreu e Lima, tornou-se notório que Inhaúma tinha sido maçom. O bispo do Rio de Janeiro, então, exigiu que seu corpo fosse exumado e sepultado em qualquer outro lugar, mas não em terreno consagrado. As ordens do bispo não foram seguidas e a imprensa do Rio de Janeiro reagiu às mesmas com grande indignação[65].

A questão do cemitério veio novamente à baila no fim daquele ano, na ocasião da morte de um dos construtores de estrada de ferro, chamado David Sampson (ou Samson) o qual suicidara-se em 29 de outubro de 1869[66]: O vigário de Sapucaia recusou sepultamento ao corpo de Sampson porque era suicida e protestante. O diretor da estrada de

61 *Diário de Pernambuco,* Recife, 3 e 5 de maio de 1869; *O Apóstolo,* Rio, 28 de março de 1869.
62 *Diário de Pernambuco,* Recife, 27 de abril de 1869.
63 *O Apóstolo,* Rio, 28 de março de 1869.
64 Dória, "Relação dos Baronatos", p. 44.
65 BFMPCUSA, Vol. 4, nº17, F. J. C. Scheeider a David Irving, Rio, 26 de maio de 1869.
66 *The Missionary,* Columbia, S.C., outubro de 1870.

ferro Dom Pedro II, Mariano Procópio Ferreira Lage, apelou para o vigário geral do bispado, Mons. Félix Maria de Freitas e Albuquerque, que confirmou a ação do vigário de Sapucaia. Lage então apelou para o Conselheiro Joaquim Antão Fernandes Leão, Ministro da Agricultura e Obras Públicas, e pediu que estabelecesse "alguma espécie de regra para esses casos". A estrada de ferro, disse Lage, estava sendo construída por empreiteiros e operários protestantes. Aquele incidente lhes tinha feito uma má impressão, e havia o perigo de que por essa razão abandonassem o projeto, causando prejuízo financeiro à empresa.

A petição de Lage foi submetida ao Conselho de Estado. Na sua decisão, o Conselho estipulou que cemitérios públicos fossem franqueados a pessoas de todas as confissões religiosas, deplorando que "em um país civilizado como o nosso, e neste século de tolerância civil e religiosa", um cemitério público e municipal negasse o direito de sepultamento a um indivíduo "a quem a Igreja católica nega sepultura". Onde estava o conceito de caridade da Igreja, inquiriu o Conselho.

Até 1830, declarou o parecer, todos os sepultamentos eram realizados dentro dos templos católicos, ou em cemitérios contíguos a eles. Esses eram cemitérios religiosos com os quais o governo não se intrometia. Entretanto, a Lei de 1.º de outubro de 1828, conforme Aviso de 26 de janeiro de 1832, criara cemitérios municipais construídos com fundos públicos. Portanto, esses cemitérios públicos tinham de ser franqueados a todos os indivíduos sem distinção de fé.

Outrossim, continuava o documento, a Constituição proibia a perseguição de qualquer pessoa por causa de sua religião. Negar sepultamento a alguém, declarou o parecer, "é uma perseguição, injúria e aflição irrogadas à família daquele cujo corpo é excluído do cemitério público".

O Marquês de Olinda propôs ao Conselho que o Ministro do Império, convidasse os prelados

> para que por si... ou por delegados seus... procedam à divisão interna dos mesmos, já existentes e sempre dentro dos mesmos muros, a fim de que fique lugar reservado para aqueles a quem é negada a sepultura eclesiástica.

O Barão do Bom Retiro acrescentou a sugestão acomodatícia de que, se o cemitério já estivesse benzido, seus muros ou cercas fossem estendidos até o campo não bento, e que esse campo fosse usado para os acatólicos, em vez de fazer-se uma cerimônia da "retirada de bênção" como fora sugerido pelo Marquês.

As sugestões acima foram aceitas e uma resolução para esse efeito foi assinada em 20 de abril de 1870 por Paulino José Soares de Sousa, Ministro do Império. Em 27 de abril de 1870, foram publicados Avisos do Ministro nesse sentido a todos os bispos do Império[67]

Cumpre ressalvar que houve um grande lapso de tempo entre a lei e a prática na política dos cemitérios criada pelo Conselho de Estado. O Aviso do Ministro do Império de 27 de abril de 1870 não foi observado em toda parte. Como demonstrado por Themudo Lessa, até a década de 1890 ainda era negada sepultura aos acatólicos em

67 *Consultas do Conselho de Estado Sobre Negócios Eclesiásticos*, pp. 283-290.

muitos lugares pelo Brasil afora[68]. Tal conceito estava também presente nas tentativas de legalização dos templos acatólicos.

Os Estatutos da Igreja Presbiteriana (1871-1872)

Desde 1867, os presbiterianos lutavam para comprar terrenos onde pudessem edificar um templo. Essa compra devia ser feita sob os termos do Decreto n.º 1.225 de 20 de agosto de 1864, o qual permitia compra de propriedades às corporações de mão-morta. Os advogados dos presbiterianos eram o Dr. Manuel Antônio Duarte de Azevedo, Aureliano Cândido Tavares Bastos, e um membro do Conselho de Estado de nome ignorado. Esse provavelmente teria sido José Thomaz Nabuco de Araújo, a julgar-se pela descrição que Blackford fez do ilustre anônimo, dizendo que era um advogado "entre os mais hábeis da cidade... membro do mais alto Conselho de Estado *(sic)*". Noutra ocasião referiu-se a esse conselheiro sem nome como "nosso patrono maçônico no Conselho de Estado"[69]. O Visconde do Bom Retiro e Sousa Franco também se enquadrariam nessa descrição, por serem ambos advogados, maçons e membros do Conselho. Entretanto, visto ter Nabuco de Araújo uma grande folha de serviços em relação às causas protestantes e, à vista de sua amizade com Tavares Bastos, inclino-me a crer que foi ele o mencionado por Blackford.

Uma petição de aprovação dos estatutos da igreja, redigida por esse anônimo Conselheiro de Estado, entrou no Ministério do Império em 15 de julho de 1871. Era assinada por A. L. Blackford, F.F.C. Schneider, George W. Chamberlaine, Robert Lenington e J. F. Dagama[70]. Foi levada perante o Conselho de Estado em 21 de agosto de 1871 e outra vez em 10 de fevereiro de 1872. Ambas as vezes o Conselho de Estado aprovou os estatutos[71].

O Imperador, no entanto, não se encontrava no Brasil naquela ocasião tendo viajado para a Europa em 25 de maio de 1871, ficando a Princesa Isabel como Regente do Império. O "Gabinete de 7 de Março", conservador, estava no poder, sob a presidência do Visconde do Rio Branco. O Ministro do Império era João Alfredo Correia de Oliveira[72]. Em outubro de 1871, Blackford escreveu que naquele dia tinha afinal conseguido falar com o Ministro do Império. Acrescentou mais, que o processo estivera com João Alfredo por seis semanas, desde sua aprovação pelo Conselho de Estado, mas que o Ministro não se movera para implementá-lo. Nesse encontro João Alfredo prometeu a Blackford que "faria o possível"[73].

---

68 Lessa, *Anais*, pp. 359-360 e 594-595.

69 BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 112, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 21 de setembro de 1870; também n.º 216, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 26 de dezembro de 1871.

70 *Diário Oficial do Império*, Rio, 11 de outubro de 1872.

71 *Ibid.*

72 Augusto Olímpio Viveiro de Castro, "Viagens Imperiais", in *Contribuições Para a Biografia de D. Pedro II. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo Especial*, Parte I. (Rio: Imprensa Nacional, 1925), p. 580; Galvão, *Relação dos Cidadãos*, p. 30.

73 BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 199, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 9 de outubro de 1871.

Ainda em novembro de 1871, parecia que o processo não seria implementado com muita pressa. "O Ministro do Império atual", escreveu Blackford, "é suspeito de predileções ultramontanas, e é, no melhor dos casos, um pobre instrumento de alguma outra pessoa". Observando também que a Princesa Regente era uma católica muito devota, Blackford comentou que parecia que nada seria feito sobre os estatutos até que os liberais voltassem ao poder[74].

Em dezembro de 1871, Blackford mais uma vez foi ao Ministério do Império e, novamente foi informado de que o ministro ainda estava com o processo. O patrono maçônico "que redigiu a aprovação do Conselho de Estado", informou a Blackford que o ministro não podia recusar sua sanção, mas podia retardá-la por muito tempo[75].

Em fevereiro de 1872, numa tentativa evidente para retardar mais ainda o encaminhamento dos estatutos, João Alfredo mandou-os de volta ao Conselho de Estado, que novamente os aprovou em 10 de fevereiro de 1872[76]. Uma vez mais o ministro engavetou o processo e recusou-se a despachá-lo. Dois acontecimentos, no entanto, podem ter contribuído finalmente para a publicação dos estatutos. Um deles foi a nomeação, como Ministro da Justiça, em 20 de abril de 1872, de Manuel Antônio Duarte de Azevedo, um dos advogados dos presbiterianos, que assumiu o cargo naquela data e continuou como Ministro da Justiça até junho de 1875[77].

O outro evento, ainda mais importante, foi o retorno do Imperador de sua viagem à Europa, em março de 1872. Em 21 de agosto daquele ano, como o Ministro do Império ainda não sancionara os estatutos, Chamberlaine, Schneider e Blackford foram ao Imperador. Apresentaram-se no paço como uma comissão oficial do Presbitério do Rio de Janeiro que, no momento, estava efetuando sua oitava reunião anual. O Imperador leu o memorial do Presbitério sobre seus problemas com o processo, e prometeu investigar o caso[78].

Um mês mais tarde, em 24 de setembro, Blackford pôde relatar que os estatutos "afinal, depois de 14 meses" foram concedidos[79]. Fora assinado por João Alfredo Correia de Oliveira, em 3 de outubro, e publicado oficialmente em 11 de outubro de 1872[80].

Pode-se acrescentar, de passagem, que a ação ou melhor, inação do Ministro do Império João Alfredo, quanto ao processo dos presbiterianos, foi igualada pela inação do Conselho de Estado em relação aos estatutos da Associação Católica pouco depois. O protótipo dessa sociedade fora formado em outubro de 1869, tendo como alvo principal a "união de todo o clero residente nesta Corte e em Niterói". Foi denominada *Sociedade União Católica*[81].

Nos últimos meses de 1873, como uma reação à toda a agitação anti-eclesiástica, tanto na Europa como no Brasil, outra sociedade foi formada em bases mais latas. Foi

74 Ibid., nº 208, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 21 de novembro de 1871.
75 *Ibid.*, nº 216.
76 *Diário Oficial do Império*, Rio, 11 de outubro de 1872.
77 Galvão, *op. cit.*, p. 30.
78 Lessa, *Anais*, p. 95.
79 BFMPCUSA, Vol. 4, nº 270, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 24 de setembro de 1872.
80 *Diário Oficial do Império*, Rio, 11 de outubro de 1872.
81 *O Apóstolo*, Rio, 23 de outubro de 1870.

chamada "Associação Católica Apostólica Romana, contra as doutrinas que a impiedade tem estado espalhando nesta Corte"[82]. Esta sociedade solicitou aprovação de seus estatutos. O Conselho de Estado deliberou por sete meses, depois do que emitiu um documento fazendo objeção aos mesmos. Essa recusa, declarou o Senador Jerônimo Martiniano Figueira de Melo, era traição sob a Lei de 15 de outubro de 1827, que declarava traição passível de pena de morte para os Ministros de Estado que conspirassem para a destruição da Igreja Católica[83]. No entanto, deve-se notar, a recusa da aprovação dos estatutos da Associação Católica, fora um ato do Conselho de Estado e não do Ministro do Império, João Alfredo Correia Oliveira.

A nomeação de João Alfredo, para Ministro do Império, não havia marcado propriamente uma vitória ultramontana ou reacionária no seio daquele ministério[84]. João Alfredo poderia parecer reacionário em contraste com os dois Ministros do Império anteriores, que tinham atuado em favor da liberdade de culto, e assim sendo, foram muito parciais às causas acatólicas: o Senador José Joaquim Fernandes Torres (de agosto de 1866 a julho de 1868) e o Deputado Paulino José Soares de Souza (de julho de 1868 a setembro de 1870)[85]. As ações anti-clericais e pró-protestantes deste tinham especialmente enraivecido os ultramontanos. Um movimento contra Paulino fora movido pelo jornal paulista ultramontano *Opinião Conservadora* e secundado na Câmara de Deputados por dois grandes conservadores, Antônio Ferreira Viana e Cândido Mendes de Almeida.

A opinião de Cândido Mendes era de que os atos de Paulino em favor do protestantismo eram sintomas de um grande perigo que o catolicismo enfrentava no Brasil. Num discurso na Câmara (nas palavras de *O Apóstolo*) Cândido Mendes "revelou ao país, o vulcão que tinha sob os pés, e anunciou a sua próxima e terrível explosão"[86]. De acordo com o Senador, essa grande ameaça que Paulino representava para a Igreja Católica estava baseada em quatro ações daquele ministro: "O célebre aviso" de 11 de dezembro de 1869 contra as desordens anti-protestantes em Jundiaí; a solicitação, no seu relatório de 1870, para que fosse decretada uma lei de casamento civil "como o salvatério do Brasil"; seu Aviso de 27 de abril de 1870, "mandando profanar parte dos cemitérios bentos, para o enterramento dos protestantes, maçons etc."; e sua recusa de nomear um novo bispo para a Sé de São Paulo, que se achava vaga[87].

Não foi *O Apóstolo* o único jornal a tomar conhecimento do favoritismo de Paulino para com os protestantes. *A Imprensa Evangélica* naquele mesmo ano demonstrava grande satisfação na posição que o governo havia tomado e discorria sobre o assunto em alguns artigos a respeito da "desunião" católica, sob o título de "O Cisma da Igreja Brasileira"[88].

---

82 *Anais do Senado,* 23 de maio de 1874.
83 *Ibid.,*
84 Para um breve estudo sobre João Alfredo, consultar Pedro Corrêa de Castro, *O Conselheiro João Alfredo, Sua Vida e Sua Obra* (Rio: Empresa Gráfica "O Cruzeiro", S. A., 1943).
85 Galvão, *op. cit.,* pp. 28-30.
86 *O Apóstolo,* Rio, 17 de julho de 1870.
87 *Ibid.,*
88 *A Imprensa Evangélica,* Rio, 5 e 19 de fevereiro de 1870.

Ainda mais, num artigo datado de 19 de fevereiro de 1870, ainda eufóricos com a posição do Governo e numa clara tentativa de mostrar que a Igreja e o Estado deviam separar-se, o jornal protestante comentou que o Brasil já não mais era uma nação católica. O Governo brasileiro promulgava leis contrárias às doutrinas da Igreja, muitos católicos e até padres eram abertamente membros da maçonaria e como tal deveriam ser automaticamente excomungados, argumentava o jornal protestante; portanto, se a base do Catolicismo era a unidade, e não havia unidade na Igreja brasileira quer entre o clero, quer no Governo, quer entre os leigos, concluía-se que a Igreja Brasileira estava passando por um cisma. A conclusão de *A Imprensa Evangélica* era que o Brasil já não era um país católico, e por essa razão era ilógico que a Igreja e o Estado continuassem unidos[89].

O Apóstolo, como fizera no caso da carta do Cônego Pinto de Campos sobre o ambiente herético de São Paulo, negou que houvesse qualquer dificuldade com a Igreja Brasileira. O problema, afirmou, estava com o Governo, cuja política anti-católica, obviamente tinha como seu moto *"desmembramento civil e protestantismo religioso".* Contudo, continuou *O Apóstolo,* um dia o povo brasileiro acordaria para o que estava sendo feito e "ai desta odiosa política"[90].

O jornal católico, no artigo acima citado, certamente referia-se aos atos e ações de Paulino José Soares de Sousa. Tão ferrenha era a oposição de *O Apóstolo* a este, que em junho daquele ano afirmara, num editorial, que se esperava que um por um "serão atacados todos os princípios fundamentais da Igreja até que novas conveniências, a que costumam dar o nome falso de necessidade do Estado, venham a exigir a extinção da Igreja Católica no Brasil". E, num tom profético, acrescentara: "É preciso portanto resistir, e resistir até o martírio, contra as tendências anti-católicas". Transigir seria permitir que essas tendências continuassem, declarava o redator, seria "acelerar-lhe triunfo"[91].

É interessante observar que Paulino José Soares de Sousa era o Ministro do Império do "Gabinete de 16 de julho", chefiado pelo Visconde de Itaboraí, Gabinete conservador que o Imperador convocara em 1868, ao tempo da queda de Zacarias. A formação desse governo, como vimos acima, levara o Partido Liberal a retirar-se das eleições de 1869, a dispersar-se e formar o "Clube Reforma", o "Clube Radical" e o que finalmente tornou-se o Partido Republicano.

O chamado "Golpe de Estado" de 1868, radicalizara os liberais. A ala que poderíamos chamar de "extrema esquerda" do Partido Liberal, composta de "volterianos" (como *O Apóstolo* os chamou) anti-clericais, com fortes tendências republicanas, que acreditavam que a Igreja Católica era o principal impedimento ao "progresso" do Brasil, tinha se separado do Partido Liberal exigindo reformas radicais.

Os conservadores, por outro lado, tinham aprendido bem a lição dos *Tories* ingleses. Como foi salientado pelo missionário presbiteriano George Nash Morton, num estudo muito interessante e acurado que fez sobre o Brasil (acurado a despeito de seu forte preconceito anti-católico), os conservadores mantinham-se no poder "roubando" os pro-

89 *Ibid.*, 19 de fevereiro de 1870.
90 *O Apóstolo,* Rio, 27 de fevereiro de 1870.
91 *Ibid.*, 26 de junho de 1870.

gramas liberais. Todas as vezes que os "liberais têm influenciado com êxito, a atenção pública para qualquer medida que, provavelmente os levaria ao poder", escreveu Morton, "os Conservadores frustram seus oponentes, apossando-se da idéia e promulgando-a em forma modificada"[92].

Assim, não surpreende verificar-se que, quando o "Gabinete de 29 de setembro" de 1870, do Visconde do Rio Branco, entrou no poder, sua posição em relação à Igreja não era muito diferente da dos liberais. Ainda que possa ser verdade que o conservador Rio Branco tenha "em muitas ocasiões demonstrado ser decididamente liberal", nas palavras da irmã Mary Crescentia Thornton, é necessário lembrar que para conservar o poder e manter o país em paz, os conservadores não podiam instituir programas radicalmente diferentes dos programas dos liberais. Estes, afinal, tinham a maioria dos votos populares e tinham sido levados ao poder pela "vontade do povo".

A disposição do país naquela época era definitivamente anti-clerical. Atos de violência contra os ultramontanos e os chamados "jesuítas", como serão estudados adiante, tinham ocorrido em Pernambuco, no Rio Grande do Sul e em várias outras partes do Império. No carnaval de 1870, no Rio de Janeiro e em algumas províncias do sul, haviam aparecido grupos de foliões em completos trajes clericais, representando o Concílio Ecumênico, que no momento estava reunido em Roma. Esse tipo de ridículo infligido à Igreja ocorreu primeiro no Rio Grande do Sul[93].

A opinião pública, de acordo com as cartas dos missionários protestantes, fora induzida, pela propaganda liberal, a exigir reformas radicais nas relações entre a Igreja e o Estado. Essa "exigência pública" de reforma foi um tema que ocorreu repetidamente, desde 1866, na correspondência dos missionários com o Conselho de Missões da Igreja Presbiteriana.

João Alfredo Correia de Oliveira, como novo Ministro do Império do "Gabinete de 29 de Setembro" tinha, até certo ponto, continuado intermitentemente a política anti-clerical de Paulino José Soares de Sousa. Um dos seus primeiros atos contra a Igreja fora seu aviso de 27 de outubro de 1870, ao Abade do Mosteiro de São Bento, no qual o informara que três jovens brasileiros que se tinham ligado à ordem em Roma, não podiam filiar-se ao Mosteiro de São Bento no Brasil, quando de sua volta ao país. Esta decisão estava baseada na circular de 9 de maio de 1855, de Nabuco de Araújo, que proibia às ordens brasileiras de receber noviços até que o Governo firmasse uma concordata com a Santa Sé[94].

João Alfredo foi violentamente atacado por causa desse Aviso. O ataque veio de todas as direções, até do *Novo Mundo* de New York, de orientação protestante, o qual afirmou que a sociedade não tem o direito de julgar as intenções dos seus membros e por essa razão, o Aviso fora um ato de violência contra a liberdade de consciência. Concluiu dizendo que a única alternativa para a Igreja Católica brasileira era reconhecer que sua completa liberdade só se realizaria pela separação da Igreja e do Estado[95].

---

92 Morton, "Brazil", *The Christian World*. New York, janeiro de 1876.
93 *O Apóstolo*, Rio, 12 de maio de 1867 e 13 de março de 1871.
94 *Ibid.*, 13 de fevereiro e 30 de abril de 1871.
95 *O Novo Mundo*, New York, 23 de março de 1870.

Obviamente os ultramontamos julgavam João Alfredo tão anti-clerical quanto seu predecessor. Assim é que em novembro de 1870, ainda irritado não somente com o novo Ministro do Império, como também com o anterior, o redator de *O Apóstolo* reavivou a questão dos cemitérios. O aviso de Paulino, dizia o jornal, tomara a seu cargo "inventar solenidades" para desbenzer os cemitérios, de modo que pudessem ser profanados pelos corpos dos protestantes e dos maçons. Por estas e outras medidas, afirmava o redator, o Governo tinha constantemente provado ser inimigo da Igreja.

Diante dessa "inimizade", *O Apóstolo* publicou a advertência ao Governo Imperial, já anteriormente citada neste estudo, a saber:

> Damos um conselho ao governo imperial. Abstenha-se de entrar em conflito com a Igreja, porque o povo brasileiro é católico e ama sua religião[96].

Aquela, certamente, não fora a primeira vez que *O Apóstolo* abertamente advertia o governo. Já em 1867 fizera outra ameaça concisa e clara. Sob o título de "Crônica da Semana", o jornal ultramontano se queixara do Governo por não impor ao comércio a lei do descanso dominical. A essa seguiu-se outra, igualmente longa, que o Artigo Nº 5 (estabelecendo a Igreja Católica como a Igreja oficial) fora praticamente erradicada da Constituição pois que à comunidade protestante germânica em Petrópolis fora concedido o *status* legal de sociedade civil.

Esse *status* legal para os protestantes de Petrópolis fora seguido do que o jornal considerava ser um "aviso cínico": que o local de cultos dos protestantes germânicos não devia ter a forma exterior de templo. "Por que o aviso? " perguntou o redator, se o ensino público do protestantismo se fazia sem peias, o "tráfico imoral de Bíblias truncadas e falsificadas" continuava e permitia-se que as escolas protestantes abrissem suas portas ao público em geral? Todas essas coisas eram "uma intolerável tolerância de doutrina".

Um governo sem uma religião ou uma crença, continuou o periódico, chegaria provavelmente a um mau fim. O que acontecera a Maximiliano do México era um bom exemplo disso. Tinha atacado a Igreja, seus ministros, suas instituições religiosas, e confiscara suas propriedades.

"Agora, prisioneiro dos que tanto afligiu", declarou o artigo, estava vendo "desaparecer a vã esperança do trono, que com tanto carinho afagara". Apesar de ter o redator expressado a esperança de que o México soubesse ser "vencedor e generoso. . . concedendo a vida e restituindo a liberdade ao infeliz Imperador", a advertência era bastante clara[97].

A conquista de Roma, pelos patriotas italianos em fins do ano de 1870, aumentou a amargura da parte dos ultramontanos contra a maçonaria. Essa era a hora para todos os fiéis se unirem em defesa da Igreja-Mãe, e os políticos maçônicos brasileiros não somente recusaram prestar apoio moral ao papado, como, de fato, renovaram seus ataques à Roma e à relação Igreja-Estado no Brasil.

Os católicos brasileiros ortodoxos, em dezembro de 1870, exigiram que o Governo oficialmente protestasse "contra o ato vandálico perpetrado pelo governo italiano" contra

---

96 *O Apóstolo*, Rio, 27 de novembro de 1870.
97 *Ibid.*, 21 de julho de 1867.

o Papa. Numa carta aberta ao Imperador, "os católicos do Brasil" pediram que o Governo "como deve fazê-lo um povo católico", interviesse moralmente "para que triunfem a justiça, a verdade e a liberdade no seu genuíno sentido"[98].

Oito bispos brasileiros, recém-chegados do Concílio Ecumênico em Roma, de curta duração, encontraram-se na Bahia em 5 de fevereiro de 1871, na Festa da Purificação da Santa Virgem. Como um grupo, assinaram uma petição ao Imperador, na véspera da partida do mesmo para a Europa, pedindo-lhe que interviesse na questão Romana. Curiosamente, as razões pelas quais diziam não poder confiar nas promessas do governo de Victor Emmanuel junto à Santa Sé pareciam uma relação dos "pecados" que o próprio governo brasileiro já cometera ou que tinham estado por muito tempo oficialmente propostos para serem cometidos[99].

Todos esses atos "pecaminosos" tinham, numa ocasião ou noutra, sido o programa declarado de alguns membros do governo brasileiro. Exceto que, naquele momento, em 1871, ninguém ainda podia acusar o governo Imperial de ter oprimido os bispos. "A Revolução que por tanto tempo agitara a nação", nas palavras do Internúncio Domenico Sanguigni[100], mostrava no Brasil a mesma face que tinha na Itália, e vice-versa.

Cumpre notar que Dom Pedro II, de fato, interveio em uma pequena questão em Roma. Obteve de Victor Emmanuel uma revogação do decreto que fechara o Seminário Latino Americano daquela cidade, e transformara seus prédios num estábulo para os cavalos do exército revolucionário[101].

Para as publicações católicas brasileiras, assim como para os bispos, que finalmente entraram em choque com a Coroa, "a Revolução" e o protestantismo eram uma e a mesma coisa. Afirmou o correspondente de *O Apóstolo,* de Minas Gerais, "foi do seio dos povos protestantes que saiu o espírito de revolta que, nesses últimos tempos, tem dominado certos países católicos". Então, citando um sermão do padre Ventura, pregado em 1857, na presença de Napoleão III, na capela das Tuillerias, o mesmo escritor afirmou que a Revolução Francesa de 1793 "não foi mais do que uma sanguinolenta imitação da revolução da Inglaterra protestante", que tinha ensinado o regicídio à Europa cristã.

"Todos os revolucionários", continuou o correspondente mineiro, "para obter melhores resultados... introduzem o protestantismo de envolta com a revolução". Assim, a introdução de "Bíblias falsificadas" foi um de seus primeiros métodos de subversão. A eficiência desse método foi reconhecida por Garibaldi, afirmou o articulista. O chefe revolucionário italiano não somente entregara a educação religiosa de seu filho a um pastor protestante como também declarara: "A Bíblia é o canhão que nos abrirá o caminho"[102].

O correspondente mineiro de *O Apóstolo* assim afirmava que havia alguma íntima relação entre o protestantismo e a Revolução que, na sua mente, era ao mesmo tempo, "socialista", "ultra-liberal" e, como Garibaldi, maçônica. Essa conexão fora mencionada

98 *O Apóstolo,* Rio, 25 de dezembro de 1870.
99 *Ibid.*, 18 de junho de 1871.
100 ASVSS, 1866, Carta nº 157.
101 *O Riograndense,* Porto Alegre, 2 de janeiro de 1872.
102 "O Protestantismo e a Revolução", *O Apóstolo,* Rio, 16 de junho de 1867.

por outros antes dele e repetida por vários outros ainda. Desse modo, seria de interesse para este estudo determinar até que ponto os protestantes no Brasil, de fato, cooperaram com a maçonaria nos acontecimentos imediatamente anteriores e paralelos ao conflito entre os bispos e a Coroa.

O Auxílio Protestante às Causas Maçônicas

Um estudo cuidadoso da correspondência dos missionários presbiterianos mostra que os mesmos estavam inteirados de muitas das decisões da maçonaria brasileira, mas que pessoalmente cooperaram apenas de um modo limitado, fornecendo livros e literatura anti-católica aos escritores maçônicos. Por outro lado, os recém-convertidos brasileiros, que eram maçons, entraram com satisfação na luta, como será estudado adiante.

O Autor não encontrou evidência de que houvesse maçons entre os congregacionais além de Thomaz Gallart. Dr. Robert Kalley como já vimos acima, não confiava na maçonaria. No entanto, como já mencionado, este contribuiu abertamente para a luta, escrevendo artigos sobre os bispos e os problemas Igreja-Estado. Alguns dos seus argumentos foram considerados muito fortes tanto pelo Governo como pelo Internúncio Sanguigni.

O papel de Richard Holden na Questão Religiosa, por outro lado, não está inteiramente claro. Ele era assistente do Dr. Kalley e agente da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, no Brasil. Suas cartas para essa Sociedade, mesmo sendo muito inteligentes e noticiosas, não mencionam qualquer contribuição especial que pudesse ter feito à causa maçônica. De fato, devemos lembrar-nos de que as regras daquela Sociedade para seus agentes exigiam que se limitassem a distribuir Bíblias, sem pregar o protestantismo e sem se envolver em questões políticas do país onde se encontravam. É muito pouco provável que Holden tivesse informado a Sociedade Bíblica de qualquer coisa que por acaso tivesse feito para ajudar seus amigos maçons, tais como Tito Franco de Almeida e outros.

O papel dos presbiterianos na questão dos bispos, entretanto, está claramente documentado. No início de 1871, A. L. Blackford informou, numa carta ao *The Christian World,* que a maçonaria no Brasil era um grande fato e um grande poder. Outrossim, era "um dos mais importantes meios de que Deus (tinha) usado e (estava) usando" para quebrar o domínio do catolicismo no Brasil.

Os maçons eram odiados e denunciados pelo "partido ultramontano" relatou Blackford, no entanto, havia lojas maçônicas em quase todas as cidades e qualquer brasileiro "que desejasse ser considerado respeitável, pertencia à ordem". Muitos padres católicos eram líderes dessas lojas maçônicas.

Os padres não estavam prestando atenção à encíclica papal contra a maçonaria, continuou Blackford. De fato, afirmou: "o cura da Igreja Catedral em São Paulo" (o missionário referia-se provavelmente a Frei Joaquim do Monte Carmelo, cônego da Catedral de São Paulo, que era conhecido como um maçon exaltado), falando com um amigo de Blackford, fizera uma afirmação que era típica dos padres maçons da época. Em resposta à pergunta se ele estava ou não cônscio de que o Papa excomungara os maçons, o

padre alegadamente respondera: "Que me importa o Papa? O Papa está em Roma e eu sou brasileiro"[103].

Os maçons muitas vezes ajudaram as causas protestantes, mas esse auxílio nem sempre foi aceito ingenuamente pelos missionários. Para Blackford, a defesa da liberdade de culto e "liberdade de consciência" feita pelos maçons era uma defesa em causa própria. Somente a "Conferência Radical" do ex-Ministro do Império, Liberato Barroso, pronunciada em 4 de abril de 1859, fora considerada por Blackford como tendo suas origens "no desejo de salvaguardar os direitos dos estrangeiros entre nós, e não apenas por instinto de auto preservação[104].

Para compreender o significado da afirmação de Blackford sobre "auto preservação", devemos lembrar que as encíclicas contra a maçonaria nunca tinham recebido o beneplácito do Imperador e portanto não eram julgadas obrigatórias para a Igreja Católica brasileira. Por esse motivo foi possível que tantos maçons exercessem cargos civis e políticos no Brasil. Se as encíclicas fossem aplicadas no Império, esses indivíduos teriam de abjurar a maçonaria ou perder seus cargos e ter seus direitos políticos cassados.

É fato por demais conhecido que a Constituição somente exigia que os deputados à Assembléia Geral fizessem juramento de fidelidade à Igreja Católica. Na prática, entretanto, o Senado também adotara o mesmo juramento; além destes, outros cargos públicos também requeriam juramentos semelhantes. Até aos formandos pelo Colégio Dom Pedro II era exigido que fizessem o mesmo juramento antes de receberem seus diplomas[105].

Assim, na opinião de Blackford e de outros missionários protestantes, os maçons fizeram frente comum com eles contra a Igreja Católica, como fizeram os espíritas e os judeus que se encontraram com os missionários. Era um caso de grupos de minoria unindo-se em auto-defesa.

Entretanto, os missionários protestantes nem sempre eram levados a julgar os maçons puramente na base do auxílio que recebiam deles. Ainda que Blackford os considerasse "instrumentos nas mãos da Providência", chegou a chamá-los de "inimigos da verdade", como em carta do Rio de Janeiro, datada de 4 de abril de 1872, onde assim se expressou: "Deus está preparando maravilhosamente o caminho por meios indiretos, fazendo que os próprios inimigos da verdade ajudem sua causa"[106]. Ele podia ver, afirmou Blackford na carta citada, que se os padres católicos continuassem sua luta contra a maçonaria, isto conduziria à separação da Igreja e do Estado.

Blackford relatou (24 de abril de 1872) que se iniciara uma luta entre os maçons e o Bispo do Rio de Janeiro, sobre a suspensão de ordens do Padre José Luiz de Almeida Martins por causa de um discurso que este pronunciara durante o "grande jubileu. . . em honra do seu chefe (maçônico) que (era) o Primeiro Ministro do Império", (2 de março de 1872). Os maçons de ambas as grandes lojas tinham realizado sessões extraordinárias

---

103 *The Christian World.* New York, junho de 1871.

104 Ibid., setembro de 1869. O texto completo do discurso de Liberato Barroso foi publicado na *Imprensa Evangélica* (Suplemento nº 9 do Vol. 5), Rio, 1º de maio de 1869.

105 *Anais da Câmara,* 1º de maio de 1826; Joaquim Manuel de Macedo, *Um Passeio Pela Cidade do Rio de Janeiro.* (Rio: Livraria Lélio Valverde, 1972), p. 252.

106 BFMPCUSA, vol. 4, nº 245, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 24 de abril de 1872.

"para apoiar o padre suspenso", e opor-se ao bispo, assim afirmou Blackford. "A imprensa quase unanimemente protestou contra o ato do bispo e o pobre homem (foi) muito mal tratado diariamente em diversas colunas de clamores e protestos".

O sentimento anti-católico estava exaltado e, como resultado dos debates públicos, muitos "homens pensantes (estavam) começando a ver e a sentir que o romanismo (era) um jogo intolerável", escreveu Blackford. Um dos resultados da disputa pública era que as reuniões da Igreja Presbiteriana estavam começando a ser assistidos por intelectuais curiosos e que estavam chegando solicitações de assinaturas da *Imprensa Evangélica* vindas "de cidades interioranas remotas onde jamais estivera um pastor protestante"[107].

No mês seguinte, Blackford novamente relatou o caso de Almeida Martins. Os debates públicos continuavam, dizia ele, e, "entre muitas bobagens e alguns erros, uma grande soma de verdade e princípios sãos está sendo audazmente ensinada e bem recebida". Ainda mais, escreveu: "Nossos amigos maçônicos dizem que *isto é apenas o início* e que têm em vista uma reforma completa e radical".

Blackford continuou então dizendo que estava fornecendo livros e informações a um dos principais escritores. Outrossim, o redator de um dos jornais mais influentes do Rio tinha-lhe oferecido as colunas do seu periódico gratuitamente para a discussão das doutrinas católicas. Recusara o oferecimento, escreveu ele, porque já se encontrava por demais ocupado. Entretanto, sentia que o tempo era "oportuno e urgente para esforços multiplicados em favor do evangelho". Os livros presbiterianos eram procurados e lidos, e seus cultos eram assistidos "por muitos cujos espíritos têm sido assim movidos"[108].

O Caso Almeida Martins

O caso Almeida Martins marcou o começo de uma cooperação mais íntima entre protestantes e maçons.

Deve-se observar que a correspondência do Internúncio Domenino Sanguigni, como era de esperar, mencionara o Padre Almeida Martins, a quem confundia com o deputado anticlerical Gaspar da Silveira Martins. Entretanto, essa correspondência não acrescenta muito à nossa compreensão do assunto. Almeida Martins, a quem Sanguigni chamou "o desgraçado padre português Silveira Martins, imoral e pai de filhos", tinha tido a imprudência não somente de pronunciar "um desprezível discurso" em loja maçônica, como também de tê-lo publicado nos jornais[109]. Sanguigni não acrescentou outras informações sobre a suspensão de ordens de Almeida Martins.

Em relação ao problema dos padres maçônicos, deve-se observar que a maçonaria fora atacada fortemente pela imprensa católica brasileira desde a conquista de Roma em 1870[110]. Um estudo de Monsenhor Louis-Gaston-Adriane de Segur, intitulado "Os

107 *Ibid.*,
108 *Ibid.*, Vol. 4, nº 250, A. L. Blackford a David Irving, Rio, 25 de maio de 1872. Grifos do Autor.
109 ASVSS. Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Petrópolis, 5 de março de 1873, Carta nº 8454, Ano 1875, Rubrica 251, Fascículo I, Folios 17-22. Doravante citada como Carta nº 8454.
110 *O Apóstolo*, Rio, 25 de dezembro de 1870.

A POLÍTICA DOS MONARCAS PORTUGUESES NÃO FOI UNIFORME. A MAÇONARIA AGIU LIVREMENTE NO REINADO DE D. JOSÉ I, MAS FOI CAÇADA PELA POLÍCIA NOS REINADOS DE D. MARIA I,

D. JOÃO VI (ANTES DA REVOLUÇÃO DE 1820) E D. MIGUEL

Franc-Maçons, o que são, o que fazem e o que querem", fora também publicado em série por *O Apóstolo,* começando em 8 de janeiro de 1871[111].

Como já observado, nenhuma das encíclicas, bulas, constituições e alocuções contra a maçonaria jamais recebera o beneplácito dos reis portugueses ou da Coroa brasileira. Contudo, se a maçonaria tinha até então passado um tanto despercebida pela Igreja no Brasil, depois de 1870 fora declarada pela imprensa católica, anti-cristã e inteiramente responsável pelos problemas de Roma. A Igreja Católica Brasileira, por meio de sua publicação, *O Apóstolo,* endossara inteiramente esse ponto de vista. Estava muito claro que, aos olhos da hierarquia católica brasileira, nenhum católico poderia ser maçon. Nem poderiam ser ignoradas as ordens papais, a despeito da teoria legal do direito de beneplácito do Governo.

A nova posição tomada pela hierarquia da Igreja Brasileira deveria ser explicação suficiente da razão pela qual o Padre Almeida Martins fora suspenso de ordens depois de publicamente declarar-se maçom. Entretanto, outros aspectos do caso de Almeida Martins deveriam também ser destacados. Esse padre era "membro efetivo" da Grande Loja do Vale dos Beneditinos, de tendência republicana. Seu nome figurava junto a outros notórios anticlericais, tais como Saldanha Marinho, o ex-Primeiro Ministro José Liberato Barroso, o Conselheiro Tito Franco de Almeida, Carlos (Charles) Jefferson Harrah (o americano, membro da Sociedade de Imigração Internacional) e o padre-apóstata, que se tornara presbiteriano, Dr. Francisco José de Lemos[112].

Baseados nos registros disponíveis, não podemos avaliar qual o grau de amizade de Almeida Martins e seu colega apóstata Francisco José de Lemos. Contudo, em 1866 ambos participaram da fundação de uma nova loja maçônica no Rio de Janeiro, tempo em que fizeram discursos que foram publicados pela dita loja[113]. Portanto, pode-se especular que o Padre Almeida Martins foi suspenso de ordens em 1872, não somente porque seus discursos foram publicados nos jornais (isto já ocorrera antes), ou porque tinha filhos (diversos padres ultramontanos, de acordo com a imprensa maçônica, alegadamente também tinham filhos[114]) mas talvez por causa de algumas outras razões não reveladas.

Pode-se teorizar que Almeida Martins fora suspeito de ter-se tornado protestante, como seu colega ex-padre e companheiro maçônico, Dr. Francisco José de Lemos.

A possibilidade de que o Padre Almeida Martins possa ter sido suspeito de tendências protestantes é reforçada pelo fato de terem os protestantes claramente acreditado nisso. Publicamente convidaram-no a unir-se à Igreja Presbiteriana (convite este que declinou)[115]. Essa possibilidade é mais reforçada ainda pelo fato de que *O Apóstolo,* em 1874, declarou que Almeida Martins, diretor de escola, ex-padre católico era por sua

---

111 *Ibid.*, 8 de janeiro de 1871. Esta série de artigos foi publicada num período de diversos meses em 1871.

112 *Ibid.*, pp. 398-399.

113 *Discursos Pronunciados no Ato de Regularização da Aug.: Ofi.: Úrias do Rit.: Escoc.: Aut.: e Ac.: ao 24 de Novembro de 1866 (e.: V.:)' (Vale dos Beneditinos).* (Rio: Tip. Perseverança, 1866).

114 *O Pelicano,* Belém, 12 de setembro de 1872.

115 *A Imprensa Evangélica,* Rio, 4 de maio de 1872, *Jornal do Comércio,* Rio, 30 de abril de 1872; *A Boa Nova,* Belém, 8 de junho de 1872.

própria declaração um *protestante,* o que quer dizer um *apóstata*[116]. No entanto, não podemos saber por certo se *O Apóstolo* e o Bispo do Rio de Janeiro já tinham essa opinião de Almeida Martins em 1872, na época em que foi suspenso de ordens. Outros – sim, não há registro de que tenha se unido a qualquer igreja protestante.

É sabido que, em 1880, Almeida Martins arrependeu-se, fez uma visita ao vigário Geral do Rio de Janeiro e pediu para ser reconciliado com a Igreja[117]. O caso Almeida Martins foi também importante porque marcou a reunificação, ainda que não administrativa, das grandes lojas maçônicas. Dois documentos, citados por Viveiros de Castro no seu capítulo de *Contribuições para a Biografia de D. Pedro II,* provam que naquele momento a maçonaria brasileira (isto é, todas as três grandes lojas) tinham mobilizado suas forças, formando um plano de campanha e iniciado operações de guerra contra a Igreja Católica, não se limitando a ações defensivas[118]. Escrevendo sobre os mesmos acontecimentos, os missionários presbiterianos simplesmente relataram que "era acreditado por muitos que o Primeiro Ministro (estava) inclinado a uma oposição vigorosa e firme"[119]. Toda essa movimentação grandemente ajudava a causa pela qual se debatiam protestantes e maçons: a separação da Igreja e do Estado. Sem compreender bem o que estava ocorrendo, o Bispo Dom Vital veio a servir de elemento propulsor dessa campanha.

A Campanha para a Separação da Igreja e do Estado

Em janeiro de 1873, o Bispo Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, da Diocese de Olinda, interditou as irmandades leigas católicas do Recife, porque recusaram expulsar os maçons do seu meio. As irmandades apelaram para o governo, e o conflito aberto entre a Coroa e a Igreja tinha começado.

Os missionários protestantes, como era de esperar, ficaram exultantes com o acontecimento. **Blackford,** numa carta a David Irving, datada de 24 de junho de 1873, declarou que acreditava que "o papado será dentro em pouco virtualmente suplantado (no Brasil) e a infidelidade ou o cristianismo devem tomar seu lugar". Sua afirmação era baseada no fato de que a polêmica maçônica-episcopal não diminuíra sem causar modificações profundas, como se temia que ocorresse. Ao contrário, relatou ele, tinha-se tornado mais intensa. A grande causa fora até então a relação entre a Igreja e o Estado, e a luta continuaria "até que seja conseguida a separação" dos mesmos.

A opinião pública fora despertada, continuou Blackford, "e a convicção é profunda, predominante e crescente" de que a questão não era com a maçonaria ou umas poucas irmandades locais. Havia um forte sentimento "permeando as massas como levedo", que havia um conflito natural "entre o jesuitismo e a liberdade, entre Roma e o Brasil", e uma determinação unânime de "que a liberdade e o Brasil não sejam sacrificados".

---

116 *O Apóstolo,* Rio, 10 de abril de 1871.
117 Lustosa, *op. cit.*, p. 142.
118 Castro, *op. cit.*, p. 479.
119 BMFPCUSA, Vol. 4, Carta nº 245.

Blackford concluiu afirmando que poderia haver "uma calmaria parcial na operação manifestada, mas a luta é de Deus, e é portanto certa e irresistível como seus eternos decretos"[120]. Escreveu com grande convicção, não somente como quem estava confiante nos desígnios de Deus, mas também como quem estava bem informado das deliberações dos homens.

Em outubro de 1873, um novo missionário presbiteriano, chamado J. Beaty Howell, relatou que achava que muitos dos brasileiros mais educados conservavam sua ligação com a Igreja Católica, simplesmente porque isto era requerido "para promoção política e para obter qualquer dos muitos cargos honoríficos à disposição do governo". Era sua opinião que, "desde que a Igreja seja separada do Estado, metade daqueles que agora são nominalmente católicos. . . abandonarão qualquer conexão com aquela Igreja".

Na ótica de Howell, os presbiterianos deveriam preparar-se para a "tremenda obra que lhes era confiada de prover pregadores do evangelho puro para esses dissidentes do papado"[121]. O otimismo do americano, naturalmente, era bem prematuro e incorreto.

Curiosamente, em dezembro de 1873, Howell escreveu que num número recente de *A República* fora publicada uma carta de um maçom "aconselhando companheiros maçons *a se declararem protestantes*". Isto estava sendo feito, afirmou o missionário, porque naquele momento os maçons não podiam casar-se ou enterrar os seus mortos com ritos religiosos "devido ao interdito dos Bispos". Ele não tinha idéia se o plano podia ser levado a efeito e de que modo fariam isto, mas era uma indicação clara de como a Questão dos Bispos tinha afetado o povo[122].

Blackford também informou em 24 de junho de 1873, um incidente semelhante. Contou que muitos intelectuais estavam indo aos serviços religiosos da Igreja Presbiteriana e que um deles escrevera um artigo uns poucos dias atrás, "convidando o povo a vir aprender o verdadeiro evangelho na Igreja Presbiteriana, no nº 11, da Travessa da Barreira"[123].

A questão da separação da Igreja e do Estado tinha sido debatida intermitentemente desde os dias do estudo de Macedo Soares sobre a liberdade de culto. Em 1867, como se observou acima, alguém na convenção do Partido Liberal paulista a propusera como parte do programa de reforma apresentado pelo partido. Em 1869 o mesmo tema fora debatido violentamente no Clube Reforma. Fora também submetida ao Senado como projeto de lei, naquele mesmo ano.

O projeto acima foi proposto no Senado em 25 de maio de 1869 pelo Senador Alagoano Antônio Luís Dantas de Barros Leite. Esse projeto concederia liberdade absoluta de culto a qualquer pessoa que simplesmente professasse a moral do Cristianismo, sem que se levasse em consideração a igreja ou a crença da mesma. Sob essa lei até os maometanos teriam liberdade de culto, contanto que se abstivessem de pregar a poliga-

120 *Ibid.*, nº 309, A.L. Blackford a David Irving, Rio, 24 de junho de 1873. O texto completo desta carta aparece no *The Foreign Missionary*, New York, outubro de 1873.
121 BFMPCUSA, Vol. 4, nº 331, J. B. Howell a David Irving, Rio, 22 de outubro de 1873.
122 *Ibid.*, nº341, J. B. Howell a David Irving, Petrópolis, 22 de dezembro de 1873.
123 *Ibid.*, Carta nº309.

mia[124]. O projeto, naturalmente, deu em nada. Contudo, o atrito entre os bispos e a Coroa, uma vez mais, trouxe a questão de liberdade de culto à baila. Não era uma questão fácil de ser tratada por um político. Qualquer movimento de apoio à liberdade de culto podia ser considerado "traição" sob os termos do Art. 1, parágrafo 2 da Lei de 15 de outubro de 1827.

O Primeiro Ministro Rio Branco cedo descobriu quão facilmente a lei de 1827 poderia ser citada contra ele. A primeira acusação, nesse sentido, veio do Senador Cândido Mendes de Almeida, no seu discurso de 10 de março de 1873. O Primeiro Ministro tinha claramente afirmado que era Grão Mestre da maçonaria, disse o Senador. A maçonaria era uma "seita" que tinha saído a campo para destruir a Igreja, e criar leis no Brasil que tolerassem ataque aos dogmas da Igreja. Não era isto um crime punível pela lei de 1827?, perguntou Cândido Mendes. Não era passível da aplicação da lei um ministro que participara de um complô para a destruição da religião do Estado? [125]

Liberdade de culto, afirmou Cândido Mendes, conjugada à habilidade de propagar princípios anti-católicos era uma grave questão. Não se devia permitir que isso acontecesse, visto como "feriria a grande massa da população que, por causa da sua falta de instrução, era incapaz de rebatê-lo". A resistência do Bispo de Pernambuco contra os "propagandistas de lojas", disse ele, fora um grande auxílio "àquela massa de indivíduos abandonados", a quem o Governo nunca prestava qualquer atenção[126].

A questão da separação da Igreja e do Estado criara uma agitação no Império, envolvendo indivíduos particulares assim como o Parlamento. No mês de maio de 1873, por exemplo, o Visconde Vieira da Silva entrara em choque violento com Cândido Mendes de Almeida sobre esse tema[127]. Naquele mesmo mês, o ex-Ministro do Império, Liberato Barroso, lidara com a questão de liberdade de culto num discurso intitulado "O Espírito do Cristianismo", proferido a 12 de maio, em reunião pública da loja maçônica do Vale dos Beneditinos[128].

Também no mês de maio, e no mesmo dia da referida reunião pública maçônica, o ex-padre Dr. Francisco José de Lemos defendera tese na *Ordem dos Advogados*, que fora aceita e adotada por aquela organização. A dita tese lhe fora proposta pela própria Ordem nos seguintes termos:

> A completa separação da Igreja do Estado pode ser decretada pela legislatura, ordinária, ou como matéria constitucional está sujeita aos trâmites dos artigos 174 a 178 da Constituição do Império? Em que termos convém a separação? [129].

Quando o Bispo de Olinda foi preso e chegou para ser julgado no Rio de Janeiro (em 13 de janeiro de 1874) iniciou-se, dias depois, um movimento na Corte, para separar a Igreja e o Estado. Este foi um movimento "popular" dirigido por Tavares Bastos,

---

124 *Anais do Senado*, 25 de maio de 1873. Para uma completa crítica desse projeto consultar BFMPCUSA, Vol. 4, n.º 22, F.C.J.Schneider a David Irving, Rio, 24 de junho de 1869.
125 *Anais do Senado*, 10 de março de 1873.
126 *Ibid.*,
127 *Ibid.*, 18 de maio de 1873.
128 *A Imprensa Evangélica*, Rio, 17 de maio de 1873.
129 Esse ponto será discutido mais pormenorizadamente no capítulo XIV.

Quintino Bocayúva e membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Foi lançado em reunião pública na Corte em 17 de janeiro de 1874, "assistida por cidadãos de todos os credos políticos e de diferentes confissões religiosas". Foi presidida pelo Coronel Fernando Luís Ferreira, pai de Miguel e Luiz Vieira Ferreira e parente do Senador Visconde Vieira da Silva.

Nessa reunião foi decidido estabelecerem-se "associações propagadoras do princípio de separação entre a Igreja e o Estado". A tarefa dessas associações seria submeter petições à legislatura numa tentativa de "alcançar a solução legal para o conflito que a todos consterna e perturba"[130]. Fora o consenso dessa reunião de 17 de janeiro que a causa do conflito Igreja-Estado encontrava-se no que era chamado "o consórcio híbrido e repugnante" entre aquelas duas instituições. Assim, a única solução possível para o problema seria a completa separação. Nem à Igreja nem ao Estado seria permitido dominar o outro.

Se a doutrina clerical prevalecesse, afirmavam os propagandistas do grupo, seria a "escravização do povo brasileiro" e uma Igreja "dirigida despótica e absolutamente por um chefe estrangeiro, onipotente e infalível nas suas decisões". Se a doutrina do governo prevalecesse, então o clero católico seria reduzido à "categoria de uma classe de funcionários imediatamente subordinada ao governo, e haveria controle oficial dos assuntos mais íntimos concernentes à religião do cidadão".

Foi formada uma comissão para organizar a publicidade sobre o ponto em debate e submeter petições à legislatura. Era composta do Dr. Aureliano Cândido Tavares Bastos, Dr. Miguel Vieira Ferreira, Dr. Francisco José de Lemos, Dr. José do Canto Coutinho e Quintino Bocayúva. O presidente de todas as sessões futuras seria o Coronel Fernando Luís Ferreira[131].

Uma carta circular assinada por esses cinco membros da comissão foi expedida em 6 de fevereiro de 1874. Era dirigida a todos os brasileiros.

"Em nome do porvir e da civilização do Brasil", pedia a todas as pessoas interessadas que angariassem assinaturas para a petição inclusa e a mandassem de volta pelo correio para o "Dr. A. C. Tavares Bastos à Rua do Ouvidor, nº 38, no Rio de Janeiro".

A "Petição à Assembléia Legislativa" formulada pela comissão, solicitava que a Assembléia decretasse os seguintes princípios:

> A plena liberdade e igualdade de todos os cultos;
> A abolição da igreja oficial e sua emancipação do Estado, com a supressão dos privilégios (especiais) outorgados aos sectários dessa igreja;
> O ensino da escola pública separada do ensino religioso, que aos pais incumbe no seio da família, e na igreja aos ministros de cada seita particular;
> A instituição do casamento civil obrigatório, sem prejuízo das cerimônias religiosas conforme o rito de cada cônjuge;
> O registro civil dos nascimentos e óbitos;
> A secularização dos cemitérios, e sua administração pela municipalidade[132].

As petições à Assembléia Legislativa, escritas pelos presbiterianos com a assistência de Tavares Bastos e Quintino Bocayúva, foram espalhadas pelo Império por meio d' *A Imprensa Evangélica*, das lojas maçônicas e dos clubes liberais e republicanos. Essas

130 *A República*, Rio, 18 de janeiro de 1874; *A Imprensa Evangélica*, Rio, 7 de fevereiro de 1874.
131 *A República*, Rio, 18 de janeiro de 1873; *A Imprensa Evangélica*, Rio, 7 de fevereiro de 1873.
132 *A Imprensa Evangélica*, Rio, 7 de janeiro de 1874.

A Imprensa Evangélica, das lojas maçônicas e dos clubes liberais e republicanos. Essas petições tiveram grande número de subscrições em Minas Gerais e em São Paulo[133]. No entanto, as mesmas nunca foram submetidas ao Parlamento brasileiro. Tavares Bastos deixou um registro do que lhes aconteceu. Os documentos, escreveu ele, deviam ser submetidos à Câmara dos Deputados em maio de 1874, mas não o foram. As razões por que foram sustadas foram explicadas como se segue: quando ele, Tavares Bastos, viajara para a Europa em abril de 1874, deixara com Quitino Bocayuva diversas folhas de assinaturas, juntamente com as petições originais a serem submetidas à Assembléia Legislativa. Entretanto, Bocayuva relatara que os outros membros da comissão tinham decidido sustá-las.

A decisão de não submeter as petições ao Parlamento fora motivada por uma reação negativa da parte de algumas personalidades importantes. A publicação da petição e de cartas na imprensa, a pedido de Tavares Bastos, causara uma profunda impressão e suscitara inesperados pronunciamentos por parte de altos dignatários, tais como o Juiz Luís Carlos de Paiva Teixeira e José Ildefonso de Sousa Ramos, Visconde de Jaguari, presidente do Senado. A objeção desses "dignatários" havia obviamente desanimado os membros protestantes da comissão[134].

O ataque às petições, é interessante notar, vieram tanto dos maçons monarquistas como dos católicos ultramontanos. Por fim, Dom Antônio Pereira Viçosa, Bispo de Mariana, publicou uma pastoral (30 de abril de 1874) denunciando as mesmas e declarando que qualquer católico que as assinasse estava cometendo um gravíssimo pecado[135]. A facção monárquica da maçonaria, por sua vez, acusou os peticionários de abandonar as garantias que a legislatura estabelecera contra os "excessos da Igreja". Todavia, assim Tavares Bastos registrou, o segredo do grupo era que não queria tomar o lado nem dos bispos nem da Coroa. "Aproveitando a feliz oportunidade do conflito entre os dois rivais", disse ele, "vamos exigir liberdade de religião".

Se no conflito o Brasil obtivesse a liberdade de culto, comentou Tavares Bastos, ganharia tanto quanto na primeira tentativa abolicionista de 1871. A liberdade de cultos removeria os obstáculos para a marcha da sua civilização, "que o feitichismo católico tem até agora detido", escreveu o exaltado alagoano.

Que se poderia fazer? perguntava Tavares Bastos. Os tempos tinham mudado. Não se podia mais agir como Luís XIV, e ameaçar corromper Roma; ou como o Marquês de Pombal, e ameaçar queimar vivos os jesuítas. A única alternativa seria expulsá-los ou prendê-los. Esses métodos, contudo, não eram mais eficientes contra os agentes de Roma do que tinham sido contra os revolucionários. Assim, argumentava ele, a única solução viável era liberdade de culto para todos. A liberdade de culto resultaria em maior indiferença religiosa, degradaria o catolicismo, removendo o colorido oficial que cobria e protegia o clero, e reduziria à ridícula posição de "luta de sacristia" o que era então chamado "a questão religiosa"[136].

---

133 BNRJ-SD, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno nº 2.
134 *Ibid.*,
135 "Church and State in Brazil", AAFCU, agosto de 1874.
136 BNRJ-SD, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno nº 2.

Não está claro, pelos documentos de Tavares Bastos, a quem se dirigia ele. Assim não podemos saber se as considerações acima foram endereçadas a seus amigos presbiterianos, à sua loja maçônica ou a ambos os grupos. Afinal, os presbiterianos, aos quais se tinha unido na luta, eram também maçons.

Por um pouco de tempo os presbiterianos tinham-se regozijado muito com o andamento da questão Igreja-Estado, crendo que isto conduziria o Império a uma maior liberdade de culto. O presbitério do Rio de Janeiro estava em uma das suas reuniões anuais, quando Dom Vital foi levado a julgamento. Naquela ocasião o prestígio da Igreja Católica parecia estar em maré **vazante**. Esse julgamento, junto com a formação de sociedades para a separação da Igreja e do Estado, dirigidas por quatro membros influentes da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, apoiados por políticos e intelectuais, tinham levado o Presbitério a crer que grandes mudanças eram iminentes. Conseqüentemente, o Presbitério decidiu apelar para a Igreja-mãe nos Estados Unidos, pedindo-lhes mais obreiros para enfrentar o novo desafio que a completa liberdade traria. O documento endereçado "Ao Moderador e Irmãos da Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos", dava um relato do que acontecera entre Dom Vital e a Coroa. Também externava a teoria otimística de J. Beaty Howell, de que metade da população, especialmente os intelectuais, abandonaria a Igreja Católica tão logo pudesse fazê-lo. Por essa razão, para estar à altura do desafio da época, o Presbitério pedia mais obreiros e, numa frase com laivos de engenharia moderna e da poesia do Velho Testamento, afirmou:

> É nosso dever e nosso desejo estar preparados para isso, de modo que quando o Senhor tiver assim arrasado as colinas, enchido os vales e construído uma estrada plana para si por toda a nação, sua igreja estará pronta para marchar avante, bela como o sol, clara como a lua e terrível como um exército com bandeiras[137].

Esse otimismo era baseado nas informações que lhes eram oferecidas pelos maçons, entre os quais se destacava Saldanha Marinho. Sem dúvida o mais prolífico escritor maçônico da época foi Saldanha Marinho, que escrevia sob o pseudônimo de "Ganganelli". O pseudônimo "Ganganelli" tinha uma derivação significativa, como foi observado pela Irmã Mary Crescentia Thornton. "Ganganelli" era o nome da família do Papa Clemente XIV que abolira a Sociedade de Jesus em 1773[138].

Joaquim de Saldanha Marinho (1816-1895) – "O Ganganelli"

Não está muito claro qual teria sido o papel de Saldanha Marinho no já mencionado movimento vinculado aos protestantes para a separação da Igreja e do Estado. No entanto, podemos fazer algumas suposições, baseadas em fatos bem documentados. Poderia ser afirmado, sem medo de estar muito distante da verdade, que provavelmente era ele o poder por trás da reunião de 17 de janeiro de 1874.

Um manuscrito, sem data, achado entre os papéis de Saldanha Marinho, dá uma descrição do seu papel na luta para a separação da Igreja e do Estado. O documento é

137 BFMPCUSA, "Ao Moderador e Irmãos".
138 Thornton, *op. cit.*, p. 185.

intitulado "Prancha Circular do Grão Mestre do Grande Oriente, Dr. Joaquim de Saldanha"[139].

O conteúdo dessa *prancha* torna óbvio que era uma mensagem às lojas associadas à Grande Loja do Vale dos Beneditinos. Nela, Saldanha Marinho apresenta às suas lojas um relato de como se desincumbira da tarefa que a si mesmo se impusera perante as mesmas.

A tarefa que dera a si fora a de combater "por meios morais", tendo por alvo restringir o poder da Igreja de Roma, e forçá-la a permanecer dentro dos limites de sua esfera espiritual. Outrossim, jurara promover, pela propaganda, a separação da Igreja e do Estado, desfazendo assim "o consórcio híbrido entre o Trono e o Altar" a fim de estabelecer a "liberdade humana" no Brasil.

A maçonaria, escreveu ele, não podia permanecer indiferente aos interesses que de tão perto tocava "o bem estar geral da humanidade". Assim, era seu programa disseminar a "educação livre e racional (e) a absoluta liberdade de culto". Aquela resultaria na felicidade pública "pelo conhecimento da verdade", e esta garantiria a "felicidade particular pela paz e pela liberdade de consciência".

Ainda mais, declarou Saldanha Marinho, era programa da Maçonaria "libertar o espírito humano da superstição; promover a instituição do casamento e do registro civis" a fim de libertar o homem de uma "tirania exercida em nome de uma Igreja intolerante e exclusivista". Era ainda programa das lojas secularizar os cemitérios, assim "defendendo os próprios cadáveres humanos contra os insultos de uma seita religiosa" que tomou a si "a jurisdição absoluta não apenas do espírito como também desse assunto".

Sua tarefa, relatou Saldanha Marinho, fora realizada. Tinha sido levada a efeito por ele, não em nome da maçonaria, mas em benefício dela[140]. O Grão Mestre da Maçonaria republicana cumprira sua tarefa por meio de uma campanha em artigos dos jornais assinados sob o pseudônimo de "Ganganelli". Esses artigos foram posteriormente publicados em quatro volumes, de 1873 a 1876[141].

Deve-se observar que a terminologia usada por Saldanha Marinho era muito semelhante ao fraseado da "Petição à Assembléia Legislativa", usado por Tavares Bastos e seus amigos presbiterianos. Tavares Bastos, naturalmente, era maçom. As reações calorosas que recebera em Belém do Pará e em Manaus, em 1865, preparadas pelos liberais e pelos maçons, tinham sido organizadas para promover a causa da abertura do Rio Amazonas ao comércio exterior, que eles, como apóstolos do "progresso" defendiam, assim como para aumentar o prestígio dos liberais no Pará[142].

A ação de Saldanha Marinho suscita a indagação: até que ponto ele teria assumido papel de "Papa Negro", por assim dizer, em todos os aspectos da luta pela separação da Igreja e do Estado? Outra pergunta suscitada por sua atuação é, se era ele o escritor

139 AEG-CSM, vol. 10, Códice 41-1-57, "Prancha do Grão Mestre do Grande Oriente, Dr. Joaquim Solanha Marinho". Como observamos, essa prancha não tem data.
140 *Ibid.*
141 Ganganelli (Joaquim Saldanha Marinho). *A Igreja e o Estado.* (Rio: Tip. Imperial e Constitucional de J. C. de Villeneuve & Co. 1873). Os volumes II, III e IV, publicados respectivamente em 1874, 1875 e 1876, foram impressos pela Tip. Perseverança.
142 AEG-CSM, Vol. 2, Códice 41-1-48, Fólio 39, José da Costa Azevedo a Joaquim Saldanha Marinho. Belém, 22 de outubro de 1865.

IGUALMENTE CALOROSAS, POR SINAL, FORAM AS REAÇÕES DA CLAQUE OLAVETTE QUANDO BOLSONARO MANIFESTOU A INTENÇÃO DE "EXPLORAR A AMAZÔNIA EM PARCERIA COM OS EUA"

maçom a quem Blackford fornecera livros e informações, como vimos acima? Blackford, deve ser lembrado, não registrara o nome do jornalista[143]. Contudo, pode ser afirmado com segurança que outro missionário presbiteriano foi amigo pessoal de Saldanha Marinho, e que esse missionário costumava debater com ele sobre o que estava escrevendo ou fazendo. Seu nome era Emmanuel Vanorden.

Emmanuel Vanorden (1839 – 1917) era um holandês de descendência judaica que se tornara pastor presbiteriano nos Estados Unidos. Em 1872, servia como pastor de uma "igreja holandesa em Chicago", quando se apresentou ao Conselho de Missões da Igreja Presbiteriana como candidato para vir ao Brasil. Foi então, descrito como pessoa "muito versada em alemão e francês, altamente recomendada por seu Presbitério" [144]. Vanorden e a esposa partiram de New York em 23 de novembro de 1872 e chegaram ao Brasil no mês seguinte[145].

Tempos mais tarde, em 1897, Vanorden fez reminescências sobre a Questão dos Bispos num artigo de seu jornal *A Opinião*. Afirmou então que naquela época fora amigo de Saldanha Marinho a quem costumava visitar" no seu pequeno escritório na Rua do Ouvidor". Registrou ainda que costumava conversar com ele sobre sua tremenda luta contra a mais poderosa organização eclesiástica que já existiu por tanto tempo e que tem sobrevivido a tantos tronos e dinastias[146]. Entretanto, Vanorden não alega nesse artigo ter pessoalmente ajudado a Saldanha Marinho em sua campanha. No entanto, sabe-se que os presbiterianos receberam ajuda maçônica, especialmente na construção do seu primeiro templo.

A Inauguração do Tempo Presbiteriano no Rio (1874)

O templo presbiteriano do Rio de Janeiro foi edificado em propriedade comprada em 1870 na antiga Travessa da Barreira, hoje Rua Silva Jardim. O templo foi financiado por subscrições levantadas nos Estados Unidos e no Brasil.

---

143 BFMPCUSA, vol. 4, Carta nº 250.

144 *Ibid.*, Vol. 34, nº 169, David Irving à Missão Brasileira, New York, 23 de outubro de 1872.

145 Vanorden e a esposa partiram de New York em 23 de novembro de 1872 e chegaram ao Brasil no mês seguinte. Passou poucas semanas no Rio, indo então para São Paulo onde, juntamente com Chamberlaine, fundou o jornal *O Púlpito Evangélico*. Pelos relatos de Vanorden, este jornal parece ter sido tão bem sucedido em São Paulo quanto *A Imprensa Evangélica* no Rio. Nos primórdios de 1874, Vanorden regressou ao Rio onde assumiu a direção da *Imprensa Evangélica*, tempo durante o qual *O Apóstolo* acusou este jornal de ter-se vendido ao governo para ajudá-lo na luta contra os bispos. Consulte-se *The Foreign Missionary*, New York, janeiro de 1873 e junho de 1874; *O Novo Mundo*, New York, 23 de fevereiro de 1874.

146 *A Opinião*, São Paulo, 15 de maio de 1897. O autor agradece ao Sr. Hélios Mota por ter chamado sua atenção para este fato.

De passagem, deve ser dito que um estudo sério da emancipação da escravatura no Brasil, não deveria ignorar Emmanuel Vanorden, que ativamente participou na luta da emancipação. Ao menos em duas ocasiões, à sua própria custa, viajou para os Estados Unidos e Inglaterra para protestar contra a utilização de navios americanos e ingleses no transporte de escravos das províncias do Norte para as fazendas de café de São Paulo. Vanorden era um socialista não-marxista. Seu jornal *A Opinião* descrevia-se como "um jornal dedicado a questões sociais". Era também membro correspondente da Sociedade Anti-Escravigista de Londres. Consulte-se *A Opinião*, São Paulo, 15 de maio de 1897.

HENRY TAYLOR BLOW, EMBAIXADOR DOS EUA NO BRASIL DE 28/08/1869 A 06/11/1870

A lista de subscrição local incluía nomes estrangeiros intimamente ligados com o "progresso" brasileiro, tais como Thomas Rainey, Robert C. Wright e J. H. Wright (da Wright and Co.), William S. Ellison and Henry H. Milford (construtores da estrada de ferro Dom Pedro II), Daniel Makinson Fox (superintendente da estrada de ferro de São Paulo), George Clark (fabricante de sapatos) e Henrique Laemmert (o editor), bem como Leonard Akerblom e Henry F. Blowe, respectivamente ministros da Suécia e dos Estados Unidos[147].

O arquiteto do templo foi um Mr. Thomas E. Parker, que doou seus serviços gratuitamente. Foi edificado por Arnaud e Delmillac, construtores. Não tinha torre[148]. O assentamento da pedra angular teve lugar no dia 15 de maio de 1873, ocasião na qual o Dr. Francisco José de Lemos "pronunciou um discurso breve mas bem escrito, condizente com essa ocasião importante"[149].

O Apóstolo, como seria de esperar, breve tomou conhecimento do novo prédio. Numa carta aberta ao governo, o periódico católico chamou a atenção para o fato de estar uma igreja protestante sendo construída com todas as formas exteriores de um templo (exceto a torre). E ainda mais, no frontispício ostentava as palavras "Igreja Presbiteriana".

O jornal católico em seguida chamou a atenção dos católicos do Brasil para "os tristes dias reservados a seus filhos e à mãe pátria". O futuro para eles era desolador em face dos golpes do "machado bárbaro e selvagem da maçonaria" que estava derrubando a árvore da legislação que declarara que a Igreja Católica continuaria a ser a Igreja Nacional[150]. Naquele mesmo dia, em que o artigo acima citado apareceu no *Apóstolo* (18 de fevereiro de 1874), teve início o julgamento do Bispo Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, perante o Supremo Tribunal.

A inauguração do templo presbiteriano teve lugar a 29 de março de 1874, um mês depois de sentenciado o Bispo Dom Vital a quatro anos de trabalhos forçados. O templo, que tinha assentos para 600 pessoas, estava repleto de brasileiros e estrangeiros protestantes, assim como um grande número de autoridades civis. É pena que os missionários presbiterianos não tivessem registrado os nomes dos brasileiros "amigos da causa" que estiveram presentes à inauguração. Consideraram dignos de registro apenas os nomes dos que haviam falado e os tópicos dos seus sermões[151].

O Apóstolo mostrou-se à altura da situação com sua própria descrição da inauguração do templo protestante. "Os apóstatas" (os ex-padres Dr. José Francisco de Lemos, Dr. José do Canto Coutinho e Guilherme Dias) que se tinham refugiado na Travessa da Barreira "juntamente com seus companheiros bíblicos", disse a publicação católica, tinham inaugurado a sua "nova pensão". Depois da inauguração haviam servido chá ("e

147 ACPRJ, "Subscrição para a Igreja da Missão Presbiteriana do Rio de Janeiro", Doc. nº 57.
148 *A Imprensa Evangélica,* Rio, 17 de maio de 1873; *The Foreign Missionary,* New York, Março de 1875.
149 *A Imprensa Evangélica,* Rio, 17 de maio de 1873.
150 *O Apóstolo,* Rio, 18 de janeiro de 1874.
151 A Imprensa Evangélica, Rio, 4 de abril de 1874; *The Foreign Missionary,* New York, março de 1875.

cerveja? ", perguntou *O Apóstolo* numa óbvia referência à bebida favorita dos germânicos)[152].

O jornal católico não teceu comentários sobre os políticos presentes naquela ocasião. Talvez, porque, comparado com o que tinham acabado de fazer ao Bispo Dom Vital, sua presença na inauguração de um templo protestante era quase que anti-climática. O jornal ultramontano limitou-se a comentar que *A Imprensa Evangélica* era "uma bandeira de contrabando político, amarrado ao Império por representantes de Calvino, Lutero, Zwinglio e outros patifes desse tipo" que tinham agora construído sua própria "pensão ganganélica"[153].

Três meses mais tarde, *O Apóstolo,* fazendo um relato sobre a missão de pregações de Blackford e do Dr. Miguel Vieira Ferreira, na cidade de Valença, declarou que se dizia que os dois tinham levado consigo cartas de recomendação do "famosíssimo Ganganelli". O povo "da classe baixa" que tinha composto o auditório de Mr. Blackford, afirmou *O Apóstolo,* saíra das lojas maçônicas, "o que tornou bem óbvio que a maçonaria e o protestantismo são amiguinhos"[154].

O padrão de cooperação entre a maçonaria e o protestantismo pareceu bem claro à Igreja Católica no Rio e em São Paulo. Como veremos no próximo capítulo, essa cooperação era mais intensa ainda nas províncias do Pará e de Pernambuco, que estavam sob a jurisdição eclesiástica dos bispos combatentes, Dom Antônio Macedo Costa e Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira

152 *O Apóstolo,* Rio, 5 de abril de 1874.
153 *Ibid.,* 8 de abril de 1874.
154 *O Apóstolo,* Rio 24 de junho de 1874; para uma resposta a este artigo ver *A Imprensa Evangélica,* Rio, 1º de agosto de 1874.

12

A PRESENÇA PROTESTANTE NO PARÁ (1863-1872)

A PRESENÇA protestante em Belém do Pará contribuiu grandemente para o azedume entre a Igreja e os maçons naquela província. A luta em Belém, assim como em outras partes do Império, girava em torno dos temas da liberdade de culto, "liberdade de consciência", e imigração.

O Pará Depois da Saída de Holden

A despeito da partida de Richard Holden de Belém do Pará, em 1863, o Bispo Dom Antônio de Macedo Costa não diminuíra a intensidade de sua batalha contra o protestantismo. Uma de suas primeiras ações, depois da retirada do escocês, foi pedir aos paraenses que lhe entregassem todas as Bíblias e os panfletos distribuídos pelo mesmo. A maioria das pessoas atendeu ao pedido[1]. Infelizmente, não foi possível certificar-me do destino final dado a esses livros. Então, em 6 de janeiro de 1863, Dom Macedo Costa publicou o primeiro número de seu jornal *A Estrela do Norte,* especificamente fundado para a instrução religiosa de sua diocese[2].

No início de 1863, Dom Macedo começou uma campanha para explicar o protestantismo ao povo. Por cinco meses, começando em abril, publicou o artigo já mencionado do Monsenhor de Segur, *"Causeries sur le protestantisme"*[3]. Mais ainda: como parte de seus

---

1 Dom Antônio de Macedo Costa, *Carta Pastoral do Exm.º Bispo do Pará Premunindo Seus Diocesanos Contra os Erros de Um Papel Espalhado Ultimamente na Diocese Sob o Título de Protesto do Partido Liberal.* (Belém: Tip. da Estrela do Norte, 1872), 62; *A Estrela do Norte,* Belém, 20 de março de 1872.

2 Remijio de Bellido, *Catálogo de Jornais Paraense: 1822-1908.* (Pará: Imprensa Oficial, 1908), p. 54. Trata-se de um pequeno trabalho de 163 páginas, que dá resumida descrição dos jornais paraenses. Poucas vezes dá os nomes dos redatores responsáveis. Diversos jornais não têm nenhuma descrição – apenas o nome. Cumpre esclarecer que *A Estrela do Norte* indicava no seu frontespício que era publicado sob os auspícios do Bispo do Pará. Tinha como moto a frase Latina *Venite et ambulance in nomine Dei.* Continuou a ser publicada até cerca de 1869, quando foi substituída pela *Boa Nova* que também era patrocinada pelo bispo.

3 *A Estrela do Norte,* Belém, 5 e 9 de abril, 3 e 17 de maio, 14, 21 e 25 de julho, 5 e 17 de julho e 27 de setembro de 1863.

avisos contra o protestantismo, o Bispo do Pará endossou a teoria, já anteriormente assinalada do Arcebispo da Bahia, de que a distribuição de Bíblias e a pregação do protestantismo no Brasil estavam intimamente relacionadas com as alegadas maquinações dos Estados Unidos da América para tomar o Amazonas. Ainda mais, obviamente dramatizando seus argumentos, citou *O Cruzeiro* que afirmara ser a imigração germânica (protestante) o "germe da morte" para o Brasil[4].

O protestantismo, no entanto, não era o único problema de Dom Macedo Costa. Nos fins de 1863, o bispo escreveu um memorial ao Imperador, protestando contra o decreto nº 3.073, de 20 de abril daquele ano, que pretendia padronizar o *curriculum* dos Seminários Episcopais, mas que, realmente, os tornara mais fracos, no seu julgamento, cancelando diversas matérias da cultura geral[5]. Talvez porque considerasse isto uma intromissão incorreta e imprudente nos assuntos eclesiásticos, por parte das autoridades civis, o bispo ansiava por ver o sistema da política eclesiástica francesa adotado no Brasil. Conseqüentemente, por meio do seu jornal, Dom Macedo externou a teoria de que os bispos no Brasil deveriam ter os mesmos privilégios dos bispos da França, onde eram "senadores natos", pertenciam a todas as sociedades, ao Conselho de Instrução Pública e, muitos deles, ao Conselho de Estado[6]. Esse arranjo, por certo, era basicamente diferente do que havia advogado na sua primeira pastoral depois de assumir a Diocese do Pará. Naquela época censurara severamente seus sacerdotes por participarem de política, dizendo-lhes que deviam limitar-se a ministrar aos fiéis[7].

Os maçons nunca deixaram o bispo esquecer essa atitude contraditória. Já em 1872, quando foram recebidas em Belém, "cartas particulares do sul", alegando que Dom Antônio Macedo Costa tinha se apresentado como candidato ao cargo de deputado da Assembléia Geral pela província da Bahia, o jornal maçônico, *O Pelicano*, numa veia sarcástica, recordou-lhe sua admoestação a seus próprios sacerdotes[8].

A despeito do fato de ser a Diocese do Pará a mais distante da Corte, o bispo conservava-se a par dos problemas da Igreja, no Rio de Janeiro e por toda a nação. Seu jornal, *A Estrela do Norte*, refletia essa preocupação de âmbito nacional sobre os negócios da Igreja. Assim, em 1864, quando o Deputado Pedro Luís Pereira de Sousa fez seu famoso discurso anti-jesuístico na Assembléia Geral, o bispo respondeu-lhe em não menos do que sete artigos na *Estrela do Norte*[9].

Dom Macedo Costa indicava pelo seu jornal estar particularmente acabrunhado também pelas notícias de que se tinha concedido licença, no sul do Brasil, a escolas protestantes (todas as quais chamava ele de "metodistas") e se tinha permitido que crianças

4 *Ibid.*, 30 de agosto de 1863.
5 Dom Antônio de Macedo Costa, "Memória Apresentada à Sua Majestade o Imperador pelo Bispo do Pará Acerca do Decreto nº 3.073 de 22 de Abril Último que Uniformiza os Estudos das Cadeiras dos Seminários Episcopais Subsidiados pelo Estado", in *A Estrela do Norte*, Belém, 4, 11, 18 e 25 de outubro de 1863.
6 *Estrela do Norte*, Belém, 27 de dezembro de 1863.
7 Macedo Costa, *Carta. . . da sua diocese, passim.*
8 *O Pelicano*, Belém, 1º de setembro de 1872.
9 "Crônica Religiosa", *A Estrela do Norte*, Belém, 10 e 24 de abril, e 20 de novembro de 1864; "O Sr. Deputado Pedro Luís", *Ibid.*, 17 e 24 de abril; 1 a 5 de maio de 1864.

católicas fossem educadas nas mesmas[10]. Infelizmente o jornal não identificava essas escolas nem por nome nem por local.

Curiosamente, as condições da educação no Pará eram as piores possíveis do país, durante aquela década. Em 1861 o viajante francês A. de Belmar relatara que, em toda província, havia apenas 746 estudantes secundários e essa estimativa incluía 92 estudantes do Seminário Episcopal[11]. Infelizmente Belmar não fez avaliação da situação da escola elementar. Admitindo, entretanto, que essa população da faixa etária de escola elementar na província possa ter sido duas vezes maior do que a população secundária, calcula-se o total da população escolar elementar no Pará como de 2.238 em 1861.

Para tornar esses números mais significativos, pode-se considerar que a população do Pará, em 1860, era de aproximadamente 245.000 (baseados no cálculo de 350.000 para 1870, e aplicando a fórmula demográfica, que a população tende a duplicar de 25 em 25 anos[12]). Portanto, ao tempo em que o bispo esbravejava contra as províncias do Sul por permitirem escolas protestantes abrirem suas portas ao público, na sua própria província a proporção de estudantes para a população geral era, na melhor hipótese, de 9 estudantes por mil habitantes. Isto quer dizer que aproximadamente 291 crianças, das 300 que existiam para cada mil habitantes, estavam sem escola (se é aceito o axioma demográfico de que a população de crianças em idade escolar geralmente varia de 25 a 35% da população de qualquer lugar).

Para informar-se sobre questões de religião no Pará, durante o período de 1863-1871, o autor contou com a escassa coleção de jornais paraenses da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Infelizmente, esta coleção tem apenas os anos de 1864, 1866 e 1869 do jornal de Dom Macedo Costa, *A Estrela do Norte.* A coleção da Biblioteca do Palácio Episcopal em Belém não foi localizada na ocasião em que usamos aquela biblioteca, que estava em obras. A coleção de jornais da Biblioteca do Estado do Pará, que poderiam ter sido úteis, como já mencionado, não estava à disposição de ninguém.

Dessas fontes, limitadas a umas poucas notícias nos poucos números à mão de *A Estrela do Norte, A Boa Nova* e *O Pelicano,* na Biblioteca Nacional, o autor reconstruiu alguns aspectos do clima religioso do período de 1863 a 1872. Pareceria que, ao menos, quatro eventos agitaram a vida religiosa da província, a saber: a) a campanha de Dom Antônio de Macedo Costa para disciplinar o clero; b) seu choque com o presidente provincial e com a legislatura; c) a colônia dos confederados em Santarém; e d) a renovação da propaganda protestante auxiliada e estimulada pelos liberais, republicanos e maçons. Esses acontecimentos serão agora examinados na ordem indicada.

O Disciplinamento do Clero

Entre as cartas dos bispos brasileiros a Dom Pedro II, há uma muito interessante

10 *A Estrela do Norte,* Belém, 20 de novembro de 1864.

11 A. de Belmar, *Voyage aux provinces brèsilienes du Pará e des Amazones en 1860, précédé d'un rapide coup d'eil sur le litoral du Brèsil.* (Londres: W. W. Trezise, 1861), pp. 158-161.

12 Henry Alexander Wickham, *Rough Notes of a Journey Through the Wilderness from Trinidad to Pará, Brazil by Way of the Great Cataracts of the Orinoco, Atapabo and Rio Negro.* (Londres: W.N.J. Cartes, 1872), p. 291.

assinada por "Dom Antônio, Bispo do Pará". Conforme essa carta, seus esforços para disciplinar a diocese tornaram-se uma luta não apenas contra os padres antigos, mas também contra o presidente da província. Este, naquela época, era José Vieira Couto de Magalhães, que exerceu o cargo de 29 de julho de 1864 a 8 de maio de 1866[13].

Devemos notar que, de acordo com o historiador paraense, Ernesto Cruz, José Vieira Couto de Magalhães era provavelmente o "Magalhães", redator do *Diário do Grão Pará*, citado nos diários de Holden (1860-1863)[14]. Assim, a luta do Presidente Couto de Magalhães com o bispo poderia ser explicada não apenas por seu extremo liberalismo e ligações maçônicas, como também por desacordo anterior com aquele prelado sobre a questão referente a Richard Holden.

O programa do Bispo Dom Macedo Costa para melhorar o clima religioso da província, como explicou ao Imperador, era substituir pouco a pouco os padres antigos por jovens educados nos seminários europeus (especialmente seminários franceses) ou educados no próprio seminário episcopal, no Pará, sob sua direta supervisão. "Os padres concubinários já sabem que já não podem contar comigo para conseguirem promoções e benefícios", relatou o bispo.

Por causa de sua insistência em reformar a Igreja paraense, continuou Dom Macedo Costa, havia uma porção de "ódio concentrado" contra ele. O presidente da província tinha também entrado no embate a favor dos padres antigos que, convém lembrar, eram, muitas vezes, políticos, e se opunham ao bispo em tudo. O presidente, contou o bispo, costumava chamá-lo "um jesuíta (e) um homem muito perigoso, que deveria ser evitado por todos".

O Presidente Couto de Magalhães, acusando-o de colocar a província sob o controle de "jesuítas", cortou a verba de 3:000$000 por ano, para a educação de trinta seminaristas que Dom Macedo Costa mandara estudar na Europa. Cancelou também a verba de 3:000$000 para a educação de quinze seminaristas pobres, locais, e o subsídio de 1:000$000 para as aulas de música e de grego ministradas por Dr. Adolph Joseph Kaulfuss. Finalmente, cortou também os fundos para a escola elementar do bispo.

Dom Macedo Costa se queixou ainda de que, quando disciplinou dois padres que estavam vivendo em patente concubinato (um dos quais foi descrito como polígamo nas suas relações), o presidente resolveu honrar os mesmos nomeando-os professores públicos. Ainda não satisfeito com aquele ato, o presidente levou a efeito, pela imprensa, uma campanha contra o prelado, por meio de artigos e de cartas publicados nos "mais importantes jornais da Corte". Para cúmulo de tudo, reteve metade das verbas que o Governo Imperial outorgara ao fundo de construção do seminário. O bispo pedia o auxílio e o apoio do Imperador[15].

De acordo com Tito Franço de Almeida, o Presidente José Vieira Couto de Magalhães

---

13 MIP, Doc. 6763, Dom Antônio Bispo do Pará a Dom Pedro II, 8 de abril de 1866; Galvão, *op. cit.*, pp. 91-92.

14 Ainda que não tenha visto nenhuma evidência documentária de que José Vieira Couto de Magalhães tenha sido o redator do *Diário do Grão-Pará* (1860-1863), aceitei a informação verbal do Sr. Ernesto Cruz, bem conhecido historiador paraense, Bibliotecário e Arquivista da Biblioteca do Estado do Pará.

15 MIP, Doc. 6763.

finalmente demitiu-se de moto próprio, em face da crescente oposição do gabinete liberal. A fricção entre as duas facções liberais, "históricos" e "progressistas", tinha tido suas repercussões no Pará. Dois deputados paraenses, Tito Franco de Almeida e Domingos Antônio Raiol posicionaram-se com os "históricos". O outro deputado, Ambrósio Leitão da Cunha, ficou com a facção "progressista" do Marquês de Olinda e Zacarias[16].

Contudo, havia mais em pauta do que mera luta intrapartidária. O Marquês de Olinda, e mais tarde, Zacarias, como já se observou, entrara em acordo secreto com o Internúncio Domenico Sanguigni para defender a Igreja Católica. Assim sendo, a alegada pressão feita pelo Marquês de Olinda contra o presidente do Pará, que por seu turno atormentava o Bispo Dom Macedo Costa, provavelmente deveria ser interpretada não apenas como uma simples luta política entre "históricos" e "progressistas" liberais, como também parte da campanha do Marquês de Olinda em defesa da Igreja.

O prestígio de Couto de Magalhães e seus amigos "históricos" no Pará foi fortemente abalado pelo simples procedimento de trocar a ordem numérica da lista de vice-presidentes da província. Desse modo dois fiéis "históricos", João Maria de Moraes (1.º vice-presidente) e José da Gama Malcher (2.º vice-presidente), foram transferidos na relação para 5.º e 6.º vice-presidentes respectivamente. Em troca, os que davam apoio ao bispo foram mudados para os primeiros lugares, entre os quais se encontrava o Coronel Antônio Lecerda de Chermont, Barão de Arari, que foi indicado 1.º vice-presidente.

Em seguida, o Marquês de Olinda nomeou como Presidente do Pará, pessoa de sua absoluta confiança, cujo encargo principal era o de vencer as próximas eleições e eliminar os "históricos" da Assembléia Geral. Ao menos esta foi a interpretação que Tito Franco deu desses acontecimentos, no seu memorial dirigido ao Presidente e aos membros da "Comissão Parcial" do Partido Liberal do Pará[17].

O novo presidente do Pará, Pedro Leão Veloso, governou de 27 de outubro de 1866 a 1.º de junho de 1867. Em junho de 1867 foi substituído por um presidente de temperamento mais violento indicado pelo Gabinete Zacarias. Esse foi o Vice-Almirante Joaquim Raimundo de Lamare, cuja administração será estudada abaixo[18].

O Presidente Leão Veloso, ou por si mesmo ou com instruções superiores, começou a desfazer o que o anticlerical Couto de Magalhães fizera. Liberou as verbas para o seminário, lutou com a legislatura provincial para recolocar no orçamento as várias subvenções, e puniu todos os funcionários subalternos no governo civil que tinham desrespeitado e insultado o bispo. Todas essas ações o bispo relatou jubilosamente ao Imperador, o qual, acreditava Dom Macedo, ordenara ao presidente que as levasse a efeito[19].

Com o inteiro apoio do novo presidente, Dom Macedo Costa agiu contra os padres "concubinários" políticos e regalistas. Em 11 de julho de 1867, publicou uma portaria demitindo, do cargo de professores no Seminário Episcopal, os padres Eutíquo Ferreira da Rocha e Manuel Inácio da Silva Espíndola, assim como o Cônego Ismael de Sena Ribeiro

16 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 423-424.
17 *Ibid.*
18 *Ibid.*, pp. 431-432; Galvão, *op. cit.*, p. 92.
19 MIP, Doc. 6852. Dom Antônio Bispo do Pará a Dom Pedro II, Belém, 2 de março de 1867. Doravante citado como Doc. 6852.

Nery. O que foi chocante para os liberais a respeito dessas demissões era que todos esses homens já tinham tido seus cargos efetivados pelo Governo Imperial[20]. Esses professores do seminário, conforme correspondência do Internúncio Sanguigni, foram demitidos porque eram padres políticos que haviam tomado o partido de políticos leigos que tinham ofendido a Igreja, ou padres que tinham permanecido silenciosos em face dos ataques públicos aos dogmas e prerrogativas da Igreja. Foram também acusados, pelo Internúncio, de serem "corruptos em seus princípios e concubinários"[21].

Depois de demitir do seminário os três mencionados padres, o bispo deu um passo adiante e suspendeu-os de ordens *ex-informata conscientia*, pelo período de um ano, a começar de 7 de agosto de 1867[22]. A suspensão de ordens foi provavelmente motivada por diversas razões. O bispo mesmo deu a entender ao Imperador que suspendera os padres por serem "concubinários" impenitentes. Ainda mais, o Padre Eutíquio era especialmente acusado da autoria anônima de "artigos infames" (publicados no *Jornal do Amazonas*) os quais atacam o bispo violentamente[23].

Comentando mais tarde as acusações acima, Tito Franco asseverou que não havia provas de que o Padre Eutíquio fosse o autor daqueles artigos. Entretanto, a julgar pelos antecedentes de Eutíquio, é bem possível, em minha opinião, que o bispo estivesse correto na sua suposição.

A causa real da demissão dos três padres e sua subseqüente suspensão de ordens, pensavam os liberais, ia além da questão de seu concubinato e dos artigos insultuosos que tivessem escrito. O bispo, como os "históricos" interpretaram, estava fazendo o jogo político de Zacarias de Góis e Vasconcelos que, por sua vez, estava colocando-o como a maior força política da província[24]. Os padres suspensos apelaram para a Coroa com o inteiro apoio dos liberais "históricos". Entretanto, nada foi feito em seu favor, porque o bispo tinha todo o apoio de Zacarias e provavelmente do próprio Imperador[25].

Ainda não satisfeito em demitir o Padre Eutíquio do seminário e suspendê-lo de ordens, o bispo conseguiu a promessa do Presidente Leão Veloso, de demiti-lo da sua posição como diretor do Colégio Paraense. O padre não podia continuar como diretor da escola, assim informou o bispo ao Imperador, "sem ofender a moral pública"[26].

O Padre Eutíquio e o Cônego Ismael nunca se reconciliaram com a Igreja. Tendo por base o relato da *Boa Nova*, Dom Macedo Costa "com amor fraternal" convidou o Cônego Ismael a se reconciliar. Três vezes recusou o Cônego a reconciliação e, em 1872, morreu impenitente, "depois de ter por tantos anos escandalizado os fiéis com sua rebelião"[27].

O Padre Eutíquio continuou a envolver-se em política, ainda que não fossem aqueles tempos propícios para padres suspensos de ordens, que também eram liberais "histó-

---

20 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", p. 247.
21 ASVSS, 1866, Carta nº 1570.
22 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", p. 427.
23 MIP, Doc. 6852.
24 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 427-429.
25 *O Apóstolo*, Rio, 1º de setembro de 1867.
26 MIP, Doc. 6852.
27 *A Boa Nova*, Belém, 13 de novembro de 1872.

ricos". Em 1870, entretanto, encontramos-lhe o nome entre os vereadores da Câmara Municipal de Belém. Era óbvio que tinha tido o inteiro apoio da ala "histórica" e especialmente de Tito Franco de Almeida que o qualificava um padre "cheio de conhecimentos e de bons hábitos"[28].

O Padre Eutíquio, mais tarde, apareceu como líder na luta contra o bispo e como um dos promotores da disputa entre a Igreja e a Coroa, no Pará. Este aspecto de sua vida será estudado abaixo.

A Colônia Confederada em Santarém

Passando à questão da imigração dos confederados, vemos que nos primórdios de 1866, o Major Lansford Warren Hastings, J. E. Simpson, Robert I. Love e M. F. Demarest chegaram a Belém, à procura de um lugar onde pudessem estabelecer uma colônia de confederados. Traziam consigo, cartas de apresentação do Rio de Janeiro. Hastings viajou pelo Vale do Amazonas e escolheu uma localidade perto de Santarém, no Pará.

Em 7 de novembro de 1866, o Presidente Pedro Leão Veloso assinou um contrato com Hastings para o estabelecimento da colônia numa área de aproximadamente 60 léguas quadradas[29]. Hastings registra no seu diário que "a opinião que prevalecia no Pará era que os imigrantes americanos, no Vale do Amazonas, dominariam aquela região como tinham feito com a California"[30].

Peter A. Brannon, estudioso da emigração para o Brasil, que teve acesso ao diário de Hastings, comentou que os temores dos brasileiros eram justificados, porque o Major Hastings participara na aquisição da California e no estabelecimento de seus limites[31]. O erudito americano obviamente especulava que os brasileiros tinham notícias das proezas anteriores do Major Hastings. Se de fato conheciam, esse conhecimento somente serviu para fortalecer o argumento do Bispo Dom Macedo Costa, enunciado desde 1863, de que os americanos do Norte queriam se apoderar do Amazonas por meio da imigração, da pregação do protestantismo e da distribuição de Bíblias.

Como para fortalecer essa suspeita, os colonos trouxeram consigo um pastor, o Reverendo Holmes L. Harvey, ministro presbiteriano. Harvey foi um dos que, por fim, abandonaram a colônia. Alexander L. Blackford encontrou-o com a família completamente privado de recursos e implorou à missão presbiteriana que o repatriasse e o mandasse trabalhar entre os portugueses calvinistas em Illinois[32].

---

28 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 428-448.

29 Barão de Arari (Antônio Lacerda de Chermont), *Relatório do Presidente do Pará Apresentado à Respectiva Assembléia Legislativa Provincial Pelo Excelentíssimo Senhor Vice-Presidente Barão de Arari em 1º de outubro de 1866.* (Pará: Tip. do Jornal do Amazonas, 1866), pp. 17-19; Pedro Leão Veloso, *Relatório Com Que o Excelentíssimo Senhor Presidente da Província Dr. Pedro Leão Veloso Passou a Administração da Mesma ao Excelentíssimo Senhor 1º Vice-Presidente Barão do Arari no Dia 9 de Abril de 1866.* (Pará: Tip. de Frederico Rhossard, 1867), pp. 19-21.

30 Como citado por Pater A. Brannon, "Southern Emigration to Brazil, Embodying the Diary of Jennie R. Keys, Montgomery, Alabama", *The Alabama Historical Quarterly*, Summer, 1930, p. 87.

31 *Ibid.* Para uma boa descrição curta e vívida da carreira do Major Hastings, veja-se página 78 do mesmo trabalho.

32 BFMPCUSA, Vol. 4, 1869, Carta nº 27.

Lansford Warren Hastings morreu em Belém, pouco depois de trazer o primeiro grupo de imigrantes, razão pela qual o novo presidente, Vice-Almirante Joaquim Raimundo de Lamare, exigiu que novo contrato fosse assinado[33]. De acordo com o novo documento Robert I. Love tornou-se responsável pela colônia.

Os imigrantes confederados estabeleceram-se em três áreas do Município de Santarém, chamadas Ipanema, Diamantino e Maruru. Ao todo 267 deles pediram inspeção de terras que desejavam adquirir. Seus nomes foram cuidadosamente registrados pelo historiador paraense Ernesto Cruz, no seu estudo intitulado *Colonização do Pará*[34].

A reação do Bispo Macedo Costa, a essa temida invasão protestante de sua diocese, não pôde ser registrada, em virtude de não termos podido consultar os números de *A Estrela do Norte,* referentes aos anos de 1867 e 1868. Não obstante, é possível imaginar-se qual poderia ter sido a sua preocupação, especialmente depois que recebeu a circular do Internúncio em 1867, informando-o da suposta conspiração por parte da Sociedade de Imigração Internacional e dos políticos liberais para protestantizar o Brasil por meio da importação de imigrantes protestantes. Deve-se observar, entretanto, que mesmo se o bispo tivesse se oposto política e publicamente à imigração dos confederados para o Brasil, e particularmente para a sua diocese, há evidência de que ele estava pessoalmente bem disposto para com os confederados que por lá aportaram. Numa ocasião, tendo o bispo adoecido enquanto visitava Santarém, foi tratado por um confederado chamado Riked, ou Ricker (prenome ignorado), um protestante, que era seu amigo[35].

Durante o ano de 1866 o jornal do bispo, *A Estrela do Norte,* tinha tomado uma posição forte contra a proposta lei do casamento civil[36]. O bispo colocara-se inteiramente do lado do Primeiro-Ministro Zacarias de Góis e Vasconcelos, em oposição à proposta imigração[37]. Em 1866, também, como foi observado acima, a imigração polonesa foi oferecida pela hierarquia católica como a imigração ideal para o Brasil em lugar da imigração confederada. Dom Macedo Costa fez o máximo que pôde para ajudar o Conde Anton Ladislav Jansienski na sua proposta, e patrocinou a fundação da Sociedade de Imigração Polonesa, em Belém[38].

Os imigrantes confederados também tinham os seus patrocinadores em Belém do Pará, onde diversas sociedades de imigração foram formadas. O presidente de uma delas era o engenheiro José Coelho da Gama Abreu, que nas palavras de Peter Brannon, "estava fortemente identificado com a permanência desses ex-americanos" no Brasil. É curioso saber-se que Gama Abreu pertencia à facção de Zacarias, e que defendeu no Parlamento o

33 Visconde de Arari (Antônio de Lacerda Chermont), *Fala Que o Excelentíssimo Senhor Visconde de Arari, Primeiro Vice-Presidente Desta Província Dirigiu à Assembléia Legislativa Provincial no Dia 15 de Agosto de 1868, Por Ocasião da Abertura da Primeira Sessão da 16ª Legislatura da Mesma Assembléia.* (Pará: Tip. do Diário do Grão Pará, 1868), pp. 23-24. Doravante citada como *Fala de 15 de Agosto de 1868.*

34 Ernesto Cruz, *Colonização do Pará.* (Belém: Conselho Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1958), pp. 33-39.

35 Lustosa, *op. cit.*, p. 130. O Autor agradece a Dom Alberto Ramos, Arcebispo do Pará, por ter-lhe chamado a atenção para este acontecimento.

36 *A Estrela do Norte,* Belém, 17 e 24 de junho, e 11 de julho de 1866.

37 *Ibid.*, 15 de julho e 19 e 20 de agosto de 1866.

38 *Ibid.*, 9 de setembro de 1866.

Presidente Joaquim Raimundo de Lamare, que supõe-se ter sido enviado por Zacarias para destruir o poder político dos liberais "históricos" no Pará[39]. Em 1879, Gama Abreu veio a ser o 40º presidente do Pará, exercendo esse cargo até março de 1881[40].

A colônia dos confederados em Santarém, como já indicado, fracassou. As razões para seu fracasso foram muitas. Herbert S. Smith, um viajante que visitou Belém e a colônia de Santarém, afirmou em 1879 que a colônia confederada fracassou porque parte dos colonos tinha sido "uma corja de vagabundos preguiçosos, a ralé do exército e vadios de Mobile (Alabama)" que tinha predisposto a população brasileira contra si, por sua conduta desregrada[41]. O historiador paraense Ernesto Cruz chegou à mesma conclusão a que Smith chegara em 1879. A opinião de Cruz baseou-se em notícias de jornal e relatórios dos presidentes da província da época[42].

Em nossa opinião as explicações do fracasso, acima descritas, estão longe de convincentes. Nem estamos persuadidos por uma explicação baseada na teoria racial de Gilberto Freyre, segundo a qual, o mau êxito desses confederados "provaria" que os anglo-saxões não são tão adaptáveis aos climas tropical e equatorial como os portugueses[43]. Diversos outros fatores mais ou menos óbvios entraram nesse malogro. Por exemplo, um grande número desses colonos, como o Professor Brannon e Hill observaram, eram aristocratas, ex-donos de fazendas, que nunca tinham feito trabalho braçal. Outros eram muito velhos e assim incapazes de trabalhar. Também, de acordo com Lawrence F. Hill, o governo da província não cumprira sua promessa de construir uma estrada da colônia até Santarém, da qual só um quarto estava completa na época da chegada do primeiro grupo. E, o que era pior, o Vice-Almirante de Lamare exigindo um novo contrato conseguira uma mudança de termos do original, de modo a dar ao seu primeiro vice-presidente, o Barão de Arari, o monopólio do comércio com os colonos[44].

Sob o novo acordo o barão vendia todos os suprimentos de que necessitassem os colonos pelos preços que lhe conviessem. Em troca, tinha ele o direito *exclusivo* de comprar deles o que quer que produzissem aos preços que ele estabelecia. A história do círculo de pobreza em que os colonos foram jogados, presos na armadilha entre preços altos para os implementos e suprimentos, e preços baixos controlados para o que quer que vendessem, e mesmo salários baixíssimos (1$000 por dia) quando trabalhavam para fazendeiros brasileiros, foi contada em 1922, ao Professor W. H. Haas do Departamento de Geografia da Northwestern University, por alguns sobreviventes daquela colônia.

O Professor Haas encontrara aqueles sobreviventes quando em viagem de estudos pelo Amazonas. Entretanto, só publicou sua história em 1936, depois do aparecimento do artigo do Professor Lawrence F. Hill sobre a imigração confederada. "Não discuti isto até agora", disse o Professor Haas, "porque esta espécie de assunto não é da minha especiali-

39 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", p. 434.
40 Brannon, *op. cit.*, p. 87; Galvão, *op. cit.*, pp. 92-93.
41 Smith, *op. cit.*, p. 136.
42 Cruz, *Colonização*, pp. 39-40.
43 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, pp. 75-93.
44 *New Orleans Times*, New Orleans, 9 de abril de 1868; Brannon, *op. cit.*, pp. 190-191; Hill, "Confederate Exiles", pp. 198-199.

→ LAMARE TROUXE FRADES CAPUCHINHOS PARA CIVILIZAR OS ÍNDIOS DO MATO GROSSO QUANDO GOVERNOU AQUELA PROVÍNCIA (1857-1858). FEZ O MESMO AO GOVERNAR O PARÁ

dade"[45]. Seu relato nunca chegou a ser divulgado em publicações eruditas e tem permanecido desconhecido pelos estudantes do assunto durante as últimas três décadas e meia.

Após seis meses de sua chegada a Santarém, os colonos começaram a queixar-se a James B. Bond, Cônsul Americano em Belém, do que consideravam ser os maus procedimentos do governo provincial. Bond imediatamente entrou em negociações com o ex-presidente Pedro Leão Veloso, que residia em Belém. Leão Veloso assinara o contrato original com o Major Hastings, o qual tinha atraído aqueles colonos. Não está claro se foi rescindida a cláusula monopolística do segundo contrato; mas é sabido que o governo provincial recomeçou o pagamento de 10$000 por mês por cada colono, por um período de três meses, e concedeu passagem gratuita na companhia de Navegação a Vapor do Amazonas, para os que quisessem voltar a Belém[46].

O Reverendo Holmes L. Harvey, nas suas cartas ao Cônsul James B. Bond, expressou queixas semelhantes às mencionadas acima, mas acrescentou alguma coisa de seu, dizendo que estavam também sofrendo discriminações por motivos religiosos. Alguns meses mais tarde, Harvey fazia as mesmas queixas a Alexander L. Blackford que passava por Belém de regresso dos Estados Unidos[47].

Duas perguntas vêm à mente: seria o Reverendo Harvey hipersensível a assuntos ligados à discriminação religiosa? Teria sido a mudança no contrato dos colonos, algo mais do que ganância por parte do Barão do Arari que, utilizando-se de suas relações políticas, deu a si próprio o monopólio do comércio com os confederados?

À vista do conhecimento que se tem de quem eram o Vice-Almirante de Lamare e o Barão de Arari, defensores que eram da política de Zacarias e do bispo paraense, sou inclinado a crer, embora sem prova documentária, que podia ter sido tanto a intenção do Almirante como a do Barão, tornar a vida dos imigrantes tão insuportável que teriam de abandonar a colônia, ou, controlá-los de tal maneira que não se tornassem nem econômica nem politicamente uma ameaça ao *status quo* provincial. Um grupo composto de indivíduos mais fortes, sem dúvida, teria com êxito resistido a essa política. No entanto, um grupo tão desunido e tão enfraquecido por tantos maus elementos, como o que foi para Santarém, não teve forças para resistir.

A história completa da colônia de Santarém ainda não foi escrita. Para recriar todo o drama, que obviamente teve lugar, requereria pesquisa cuidadosa nos registros da Igreja, da polícia e dos tribunais de Santarém e de Belém, assim como nos Arquivos do Estado do Pará, presentemente ainda não muito ascessíveis ao pesquisador visitante. Os eventos políticos do período, entretanto, ficaram registrados nos escritos de Tito Franco de Almeida.

Tito Franco Regressa a Belém (1866)

As duas alas rivais do Partido Liberal combatiam-se como ferrenhos inimigos, pelos

45 *Richmond Times Dispatch*, Richmond, Va., 31 de maio de 1836.
46 NAWDC, "Despachos Consulares do Pará", James B. Bond ao Departamento de Estado, Belém, 4 de junho de 1868; Brannon *op. cit.*, pp. 190-191; Hill, "Confederate Exiles", pp. 198-199.
47 BFMPCUSA, Vol. 4, 1869, Carta nº 27.

fins da década de 1860. Zacarias de Góis e Vasconcelos, assim descreveu Tito Franco de Almeida, sempre o vingativo, decidiu fazer perder a cadeira a todos os 48 deputados que tinham votado contra ele durante a formação do Gabinete[48]. Em 1866, sob pretexto de uma suposta invasão, registrou Tito Franco, enviou o Vice-Almirante Joaquim Raimundo de Lamare como novo presidente do Pará, o qual levou consigo um navio de guerra carregado de munições e "um formidável estado-maior militar". No dia seguinte à sua chegada, o presidente convocou às armas a Guarda Nacional e declarou a lei marcial. A gazeta oficial da província, explicou que isto fora feito "à defesa do país" e, por essa razão, era necessário "que se corra o véu sobre a estátua da lei", tendo em mente "o grande princípio, *salus populi suprema lex est. . .*"

Numa província de fronteira, como a do Pará, afirmou ainda Tito Franco, onde todos os votantes, eleitores, vereadores, juízes de paz e outros oficiais eram membros da Guarda Nacional, o ato do presidente chamando a Guarda à ativa tinha-o colocado no controle absoluto das eleições que se aproximavam. Em janeiro de 1867, o Presidente de Lamare emitiu ordens nomeando pessoalmente todos os candidatos *oficiais* para as próximas eleições.

Tito Franco de Almeida e Domingos Antônio Raiol não foram reeleitos. De fato, 40 deputados, de um grupo de 48, que tinham votado contra Zacarias na formação do "Gabinete de 6 de Agosto", foram removidos do cargo por meio de táticas semelhantes em outras províncias[49].

Do começo ao fim desses episódios de "violência" contra os "históricos", disse Tito Franco, estava ele dolorosamente cônscio do poder de Dom Antônio Macedo Costa, em quem via "um formidável futuro adversário do Partido Liberal". O ex-deputado paraense comentou que o bispo representava a força na qual os poderes civil e espiritual estavam tão fortemente entrelaçados, que nenhum político deveria ser jogado contra o seu próprio partido, "a menos que motivos poderosíssimos aconselhem com inevitável império o rompimento e a luta"[50].

Deve-se salientar que Tito Franco, apesar de liberal, não advogava a separação da Igreja e do Estado. Como foi estudado acima, no debater no Clube Reforma, em 1869, falou a favor da liberdade de culto, mas contra o conceito de "uma Igreja livre num Estado livre"[51]. Posteriormente, em 1874, quando Dr. Francisco José de Lemos apresentou sua tese no Instituto da Ordem dos Advogados, que foi aprovada por aquela organização, recomendando imediata separação da Igreja e do Estado, Tito Franco tomou posição contrária. A oposição de Tito Franco à tese de Lemos foi expressa em *Memória* que escreveu para a Ordem dos Advogados[52].

---

48 É de lamentar que nenhuma fonte original desse conflito na política do Pará estivesse ao alcance do Autor. Por esta razão teve de se louvar apenas no relato de Tito Franco. Sem dúvida, esta versão era extremamente parcial a seu próprio favor e a favor dos "históricos".

49 Lyra, Autobiografia do Conselheiro", pp. 431-432.

50 *Ibid.*, p. 428.

51 BNRJ-ED, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno nº 1.

52 Tito Franco de Almeida, *Memória Apresentada ao Instituto da Ordem dos Advogados. . . na Sessão de 26 de maio de 1873.* Rio: Tip. Perseverança, 1873).

Era seu raciocínio que a Igreja e o Estado deviam permanecer unidos de modo que este pudesse continuar a controlar aquela. Por outro lado, todas as outras formas de culto deveriam ser declaradas livres, ao passo que uma série de restrições deveriam ser impostas à Igreja oficial.

A razão por que a Igreja Católica não deveria ficar livre de controle do Estado, disse Tito Franco, era que não se podia confiar que fosse livre, no meio de uma população ignorante, dirigida aquela, como se encontrava, por bispos ultramontanos e ministrada por clérigos estrangeiros. O Estado deveria conceder liberdade de consciência e de culto a todas as confissões, assim criando uma competição religiosa. Desse modo a população brasileira podia eventualmente dividir-se em muitos grupos religiosos, como a população dos Estados Unidos. Então, e somente então, é que seria seguro mudar a Constituição e separar a Igreja do Estado[53].

Em 10 de janeiro de 1869, o velho jornal de Tito Franco, *Jornal do Amazonas*, cedeu lugar a uma nova publicação chamada *O Liberal do Pará*. Este, contudo, continuou a mesma política dos "históricos" e apoiava inteiramente o programa do Clube da Reforma.

O programa desse clube não era inteiramente anticlerical. Afinal, era um programa que fora subscrito por Zacarias de Góis e Vasconcelos. Entretanto, sob a liderança de Filipe José de Lima, José Batista Ribeiro de Sousa e Libânio José de França, o jornal paraense, em breve, tomou uma posição radical em assuntos religiosos[54]. Enquanto o ano de 1871 ia-se passando, uma série de artigos apareceram naquele jornal, expondo princípios contrários ao dogma católico. O rol das queixas do bispo contra *O Liberal* cresceu.

De acordo com a portaria de Dom Macedo Costa, de 2 de dezembro de 1871, *O Liberal do Pará* tinha insistentemente atacado o clero católico, desde o Papa ao mais humilde dos párocos. Tinha atacado também todas as bulas, encíclicas, breves e pastorais (contra a maçonaria) como *"desbragadas, abjurações, produções de uma cegueira fatal, contendo infames insultos, ódios, cólera, vinganças"*. Ainda mais, relatou o bispo, o jornal liberal afirmara que todos os dogmas católicos, tais como a penitência, o purgatório, as indulgências, a imaculada conceição, a infalibilidade, os últimos ritos, assim como a reverência da Virgem Maria e dos Santos, foram inventados pelos papas. Não somente isto, escreveu o bispo, o jornal também afirmara que o Cristo pregado pela Igreja era *"um Deus pagão, bárbaro, semi-nu e morto"*, ao passo que o verdadeiro Cristo era *"um pregador de sedição. . . um filósofo, mais do que soldado, a origem da revolução de 1793, um aventureiro, um demagogo audaz"*. Não está claro se o bispo estava citando o jornal liberal ou se estava interpretando, em suas próprias palavras, os argumentos daquele periódico; contudo, parece-nos que o bispo estava apresentando sua própria interpretação em vez de uma série de citações.

À vista de todas as heresias acima, concluiu o bispo, estava ele proibindo os membros de sua diocese de ler *O Liberal do Pará*. Estava, também proibindo-os de ler dois outros

53 Lyra, "Autobiografia do Conselheiro", pp. 462-465; Almeida, *A Igreja e o Estado*, p. 5; Almeida, *Memória Apresentada, passim.*

54 Bellido, *op. cit.*, pp. 76-77.

jornais, o republicano *A Tribuna* e o maçônico *Santo Ofício*, que divulgavam pontos de vista semelhantes. O bispo prosseguiu declarando que qualquer pessoa que aceitasse tais doutrinas era culpada de "pecado grave"[55].

Dom Macedo Costa emitiu a portaria acima para sua diocese e explicou suas razões num sermão pregado na Catedral. Primeiro, disse ele, deve-se considerar que os bispos são "as sentinelas vigilantes sobre os muros de Israel". Segundo, havia necessidade desse ato, à vista do ror de movimentos anticatólicos no Pará. O bispo relembrou então os problemas que tinha tido com Richard Holden e Tito Franco, nos primeiros dias de seu bispado, e como tinha podido convencer este a não publicar os artigos protestantes. Uma circunstância reparadora era que o *Jornal do Amazonas*, de Tito Franco, também publicava artigos pró-católicos.

Mas quando *O Liberal do Pará* começou a publicar artigos anticatólicos, disse o bispo, ele tinha escrito ao chefe do Partido Liberal, pedindo-lhe que cessasse os ataques aos dogmas católicos. A despeito desse pedido, os ataques tinham continuado e tinha de fato aumentado a freqüência e a violência. A sua proibição aos diocesanos de ler o jornal, disse o bispo, nada tinha que ver com política.

"A Igreja nada tem a ver com reformas liberais, nem com as formas de governo", disse ele, "ela convive com todos os governos, e regimens, uma vez que não se ataque a fé"[56].

O Partido Liberal imediatamente publicou um protesto contra as declarações do bispo, sob o título "Protesto do Partido Liberal". A portaria do bispo, afirmava o "protesto", "era um *atentado escandaloso contra os direitos da razão absoluta*", e do pensamento livre. Era uma tentativa para voltar aos tempos medievais, aos tempos das trevas, quando o pensamento do homem era *"abafado nas torturas dos cárceres ou nos cintilantes clarões das fogueiras"*[57].

"Livres-pensadores e católicos" exclamou o bispo, "Caros filhos desviados, antes queremos pensar que não medistes o alcance das palavras que empregastes contra o vosso Pastor"[58]. Depois de queixa-se, por várias páginas, da violência da linguagem usada contra sua pessoa pela imprensa liberal e pelo Partido Liberal, o bispo apelou para "os cavalheiros Protestantes que aqui vivem, e dos quais temos recebido muitas provas de afeição e respeito; apelamos para os Israelitas, apelamos para todo o homem, qualquer que seja sua religião e nacionalidade", e asseverou que tinha certeza de que eles responderiam "que não é esta a maneira por que se costuma tratar as altas autoridades religiosas em um país civilizado"[59].

Obviamente, nem todos os "cavalheiros protestantes" ficariam ao lado do Bispo do Pará nesta questão. O escocês James H. Henderson, que ainda morava em Belém, permanecia tão intransigente na sua posição anticatólica quanto nos tempos de Richard

55 *A Boa Nova*, Belém, 6 de dezembro de 1871.
56 "Discurso na Catedral", *A Boa Nova*, Belém, 6 de dezembro de 1871.
57 Costa, *Carta Pastoral Contra o Protesto*, p. 13; o mesmo aparece na *Boa Nova*, Belém, 30 de março de 1872.
58 Costa, *Carta Pastoral Contra o Protesto*, p. 18.
59 *Ibid.*, p. 39.

Holden. À vista do alvo proposto deste estudo, os feitos de Henderson não deviam ser ignorados.

"As Bíblias do Sr. Henderson"

Na base da informação disponível, é impossível dizer-se, por certo, até que ponto James H. Henderson estava envolvido financeiramente na publicação de *O Liberal do Pará.*

Como demonstrei acima, Henderson fora sócio de Tito Franco no *Jornal do Amazonas.* Sabe-se com absoluta certeza de apenas uma coisa, que durante todo esse período colaborou com artigos na imprensa paraense e se deleitava em acicatar o bispo, como será descrito abaixo.

O relatório anual da Sociedade Bíblica Americana, de 1870, dizia que seu agente no Brasil, A. L. Blackford, fizera uma doação de Bíblias em 1869, "a um cavalheiro bem recomendado no Pará"[60]. À vista dos eventos subseqüentes descritos abaixo, creio que essa doação foi feita a James H. Henderson. Isto foi positivamente o começo da renovação de uma campanha de distribuição de Bíblias, desde que, em 1863, o bispo do Pará tinha juntado e dado fim a todos os panfletos e livros distribuídos por Holden entre 1860 e 1863.

Quem quer que fosse o distribuidor de Bíblias em Belém, este também recebeu uma concessão da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira. No seu *Qüinquagésimo Quinto Relatório* (1871) esta sociedade asseverou que um Mr. John S. Pierson tinha enviado "certa quantidade de Testamentos" que estavam tendo circulação no Pará, e era sabido que, "ao menos algumas pessoas (estavam) lendo regularmente o Novo Testamento naquela localidade"[61]. O nome de Henderson, no entanto, aparece claramente no *Relatório* de 1870 da Sociedade Bíblica Nacional da Escócia (NBSS). Esse relatório diz que aquela sociedade tinha mandado 150 Novos Testamentos para "Mr. James Henderson, no Pará"[62]. No ano seguinte, em 1872, a sociedade escocesa anunciou, na sua seção de concessões, que enviara ao "Brasil, a pedido de James Henderson, no Pará, 50 Bíblias – 500 porções"[63]. Assim, parece-me que o distribuidor de Bíblias e Novos Testamentos, no Pará, sem nenhuma dúvida, era James H. Henderson, e que suas Bíblias vinham especialmente da Inglaterra e da Escócia e apenas umas poucas dos Estados Unidos.

Henderson, contudo, não se limitou a distribuir Bíblias. Em 10 de janeiro de 1872, *A Boa Nova* relatava que três mil exemplares de um opúsculo publicado em New York, de um "N. Roussel *(sic)*", intitulado *Fé e Incredulidade,* foram distribuídos em Belém. Era um livro "mui pernicioso" advertiu o bispo no seu jornal. O que fazia esse opúsculo muito perigoso, na opinião do bispo, era que fora publicado em New York e ensinava "doutrina cristã", assim ludibriando muitas pessoas que pensavam ser a mesma uma publicação católica. Para o bispo, isso era uma indicação clara de que o vale do Amazonas ainda era

60 ABS, *Fifty-fourth Report,* 1870, p.115.
61 B & FBS, *Fifty-fifth Report,* 1871, p. 93.
62 NBSS, *Annual Report,* 1871 (Glasgow: W. C. Blackie & Co., 1872), p. 63.
63 *Ibid.*, 1872, p. 63.

"objeto de cobiça para os Americanos do Norte, e isso explica os esforços perseverantes, contínuos das Sociedades Bíblicas para plantarem aqui o protestantismo". A propaganda aberta de Holden falhara, afirmava o bispo e por essa razão o protestantismo tinha revertido a um tipo insidioso de propaganda, que se ocultava sob o nome genérico de catolicismo e cristianismo.

Outrossim, continuou o periódico episcopal, essa propaganda protestante tinha como auxiliares "três órgãos de propaganda herética" no Pará, *O Liberal do Pará, A Tribuna* e o *Santo Ofício.* Esses três jornais, juntamente com *O Novo Mundo* de New York, eram armas poderosas para o estabelecimento do protestantismo no Império. Contudo, asseverou o jornal católico, o Bispo Dom Macedo Costa prosseguiria no combate à heresia e somente abandonaria seu posto quando "as feras bravias lhe beberem o sangue"[64].

No mesmo dia, no mesmo número em que o artigo acima apareceu, *A Boa Nova,* sob o título "Aviso importante ao governo", informou às autoridades que aquelas Bíblias de New York estavam sendo publicamente distribuídas. A audácia da distribuição era tal que até o prédio do Correio estava sendo usado para isto. O jornal então predisse que assim que os Estados Unidos tivessem "plantado o protestantismo no Pará", por meio de jornais e livros, e a população paraense se tivesse tornado em, alguns, "calvinistas, outros luteranos, outros quaisquer etc."; então os americanos "poderão conseguir um plebiscito em favor da grande República, e arrancar essa pérola do Império do Cruzeiro"[65].

Diversos meses depois da carta pastoral, o bispo salientou na *Boa Nova* que o jornal oficial "da seita" maçônica do Pará vinha transcrevendo artigos da *República* e da *Reforma* do Rio de Janeiro. Aqueles eram artigos "onde o protestantismo ressuma por todos os poros". De fato, continuava o jornal de Dom Macedo Costa, *A Imprensa Evangélica* do Rio de Janeiro mantinha "a mais estreita camaradagem com os ditos jornais, transcrevendo-lhes os artigos". Ainda mais, afirmou o jornal do bispo, *O Liberal do Pará* muitas vezes publicava artigos que pareciam ter sido inspirados por aquele periódico protestante. Havia apenas uma diferença de opinião entre o jornal protestante e seus amigos de imprensa do Rio de Janeiro e de Belém: a publicação protestante continuamente destacava que não havia evidência da existência de duas igrejas, uma ultramontana e outra romana, como a imprensa liberal alegava[66].

Mais adiante, desenvolvendo o tópico acima, *A Boa Nova,* de 24 de abril de 1872, publicou um longo editorial sob o título "Cruzada anticatólica". Esse editorial afirmava que não havia dúvida de que uma cruzada de âmbito nacional estava sendo realizada, patrocinada e estimulada pelos jornais liberais. Mas havia uma diferença entre eles, comentou *A Boa Nova,* algumas publicações liberais não admitiam religião nenhuma: estes eram os liberais "livres-pensadores"; outros eram contra os dogmas da Igreja e sua autoridade suprema: estes eram "os filhos de Lutero, de Calvino e de Zwinglio"; outros eram contra a família e a propriedade: estes eram "os demolidores de toda casta desde Robespierre até Rossel *(sic)*".

---

64 *A Boa Nova,* Belém, 10 de janeiro de 1872.
65 *Ibid.*
66 *Ibid.*, 17 de abril de 1872.

Os bispos por todo o país já tinham feito soar o alarma, continuou *A Boa Nova.* No Rio Grande do Sul, Dom Sebastião Laranjeiras tinha proibido a seus diocesanos de ler o *Jornal do Comércio* de Porto Alegre, por intermédio do qual "um protestante Carl von Kozerith *(sic)* espalha seus erros". No Rio de Janeiro, prosseguiu o editorial, *A Tribuna Evangélica* livre e abertamente ensinava o protestantismo. Era secundada por *A República,* que ensinava pontos de vista idênticos, e por *A Reforma,* que de um modo desleal, escondia "o veneno dos seus erros em pílulas douradas".

A luta principal, entretanto, insistia o jornal do bispo, era no Pará. Lá a imprensa anticatólica tinha três órgãos especiais para combater a Igreja. Não se podia entender a razão dessa concentração de esforços no Pará, que não era uma província importante, asseverou o editorial. Podia-se apenas supor que seria um esforço político para "arrancar este vasto e riquíssimo torrão à monarquia brasileira e entregá-lo à cobiça dos nossos vizinhos do norte".

Qualquer que fosse a motivação dessa propaganda no Pará, prosseguia o artigo, era importante, não apenas pelo número dos seus patrocinadores, ou por causa de sua inteligência, mas, "pelos meios pecuniários que são fornecidos para terem na imprensa três a quatro folhas protestantes sendo uma delas diária"[67]. Essa acusação de que a imprensa maçônica, republicana e liberal era financiada pelos protestantes dos Estados Unidos era uma acusação séria, não apenas por causa da conclusão "lógica" do bispo que havia um complô para tomar o Amazonas do Brasil, mas por causa das ameaças pessoais feitas contra o bispo pelo jornal republicano, *A Tribuna.* Indignado com o ataque de *A Boa Nova* à instituição brasileira do carnaval, esse jornal tinha replicado com insultos, acrescentando uma ameaça pessoal contra o bispo e o clero ultramontano. "Mais cedo ou mais tarde," afirmara *A Tribuna,* "o Brasil... (teria) seu 1789, e então... então... hão de pagar tudo que Marta fiou"[68].

Por que estava o bispo tão certo de que os quatro jornais estavam sendo financiados pelo dinheiro protestante? Teria ele conhecimento de que James H. Henderson fora sócio do *Jornal do Amazonas?* Pensava ele ou tinha provas de que Henderson ou qualquer outro protestante estaria financiando esses jornais? Estas perguntas devem ficar sem resposta presentemente, exceto que não se deve deixar de parte inteiramente a possibilidade de que Henderson poderia ter ajudado a financiar os jornais maçônicos. Henderson era amigo de Tito Franco de Almeida, que era o líder maçônico, e muito possivelmente era maçom também.

Sabemos com certeza que Henderson tomou parte no debate maçônico, depois de 1872, escrevendo artigos contra a Igreja Católica. John Rockwell Smith, missionário da Igreja Presbiteriana, a caminho do Recife, aportou no Pará em princípios de 1873 e relatou à sua missão que tinha conhecido Henderson, a quem descreveu como um escocês que estava morando em Belém há já quarenta e um anos, que "algumas vezes distribuiu Bíblias entre eles, e se diverte escrevendo artigos nos jornais irritando os padres"[69].

---

67 *Ibid.,* 24 de abril de 1872.
68 *Ibid.,* 21 de fevereiro de 1872.
69 *The Missionary,* Columbia, S. C., abril de 1873.

Poucos meses mais tarde John Boyle, outro missionário a caminho de Pernambuco, fez um relato semelhante. Escreveu que visitara "Mr. J. H. H.". Descreveu-o como "um escocês, idoso, e muito cordial". Henderson, disse Boyle, "tinha estado ultimamente desferindo contra o Papa e o romanismo em geral alguns golpes bem duros, pelas colunas de um dos jornais do Pará"[70].

A notícia seguinte que se tem de Henderson vem de *A Boa Nova,* de 4 de dezembro de 1873. Sob o título "As Bíblias do Sr. Henderson", o jornal do bispo transcreveu uma notícia do jornal maçônico *Luz da Verdade.* Essa notícia, originalmente publicada em *O Liberal do Pará,* constatava que James Henderson recebera duas caixas de Bíblias, Novos Testamentos e exemplares separados dos Evangelhos. Estes seriam vendidos a quem pudesse comprar e dados gratuitamente aos que não pudessem. Henderson, continuava a notícia, fizera uma afirmação a respeito das bênçãos do Papa, dizendo que elas tinham vindo a ser maldições para muitos, e publicara uma lista de nomes de pessoas abençoadas por algum Papa e que, depois, alegadamente, tinham tido má sorte. *A Boa Nova,* então, azedamente comentou que "não falta hoje quem não queira dar seu coicinho de jumento no ilustre prisioneiro do Vaticano". A nota acima concluiu com um aviso ao *O Liberal do Pará,* acusado de andar de "mãos dadas com o protestante Henderson" ". . . não abusem e acrescentava demasiado da paciência deste povo católico"[71].

Em 1874, *A Imprensa Evangélica* anunciou que James Henderson, do Pará, era seu agente naquela cidade, autorizado a angariar assinaturas para aquele jornal e para o *Púlpito Evangélico* de São Paulo. Nenhuma outra menção a Henderson aparece nos relatórios das Sociedades Bíblicas ou na correspondência dos missionários presbiterianos.

O Primeiro Ato de Rebeldia de Dom Macedo Costa

Pouco depois de ter sido anunciada a alegada existência de "três ou quatro jornais protestantes" em Belém, a posição de Dom Macedo Costa começou a endurecer em relação não só à imprensa maçônica-republicana-liberal, como em relação ao Governo. Num editorial datado de 28 de fevereiro de 1872, o bispo assinalou que os líderes do Partido Liberal não somente se recusaram a controlar seu jornal, como tinham-se declarado claramente em favor de sua campanha anti-eclesiástica. Por causa desse ato dos liberais, declarou Dom Macedo Costa, não tinha ele outra escolha senão pedir a seu povo que se recusasse a votar nos mesmos até o tempo em que concordassem em rasgar seus protestos, punir "seus pasquineiros", e proibir "estas diatribes contra a Religião"[72].

Deve-se assinalar, entretanto, a respeito dessa declaração, que nem todos os liberais estavam contra o bispo. Por exemplo Dr. Samuel Wallace Mc Dowell, político liberal de boa reputação, fez uma declaração, através das páginas de *O Liberal do Pará,* discordando da posição do seu partido. Para ele os liberais estavam estupidamente seguindo a liderança republicana. Essa "híbrida aliança" entre liberais e republicanos, asseverou Mc Dowell, era

70 *Ibid.*, julho de 1873.
71 *A Boa Nova,* Belém, 4 de dezembro de 1873.
72 *Ibid.*, 28 de fevereiro de 1872.

perigosa para a nação. Poderia resultar numa revolução e "destacar o Amazonas do Império, entregando-o à cobiça dos Estados Unidos"[73].

No auge da disputa, Dom Macedo Costa foi outra vez insultado do lado de fora da Catedral, numa cena que foi quase uma repetição do que ocorrera em 1861, durante os dias de Holden. O bispo repreendera "brandamente" alguns homens que se tinham mudado para o lado das senhoras na igreja na hora da missa. Os homens sentiram-se insultados pela reprimenda. Depois da missa, assim foi relatado por *O Liberal do Pará*, um oficial naval chamado Eliezer Coutinho Tavares, comandante da canhoneira *Henrique Dias*, rudemente aproximou-se do bispo no meio da praça, exigindo explicações. Uma multidão aplaudiu o oficial. Consta que o bispo voltou para o palácio episcopal "acompanhado de guinchos e assobios" da multidão. *A Boa Nova* negou a existência da multidão e dos apupos, mas concordou que o bispo fora desacatado[74].

Em face do que parecia ser um caso patente de conivência entre o governo e os que atacavam a Igreja, o bispo resolveu tomar uma posição mais radical. Conseqüentemente, em 1.º de maio de 1872, seu jornal publicou um editorial intitulado "Liberdade de cultos". A imprensa liberal tinha estado exigindo liberdade de culto, afirmou o editorial. "Só a verdade tem direito a proteção, a privilégios, a regalias!", asseverou o escritor. O erro podia, no melhor dos casos, ser tolerado mas nunca abertamente reconhecido. Quem haveria de pedir proteção para "o roubo, o assassinato, a prostituição", inquiria o articulista. Contudo, era isso o que o governo estava fazendo, reconhecendo e financiando todas as religiões. O governo estava protegendo um crime, continuava o editorial. Não deveria um governo que assim procedia, ser anatematizado por ter falhado na sua missão de ser o guardião da fé, da verdade e da justiça? [75].

Quase um mês mais tarde, o bispo retornou à questão num editorial intitulado "Religião do Estado". Dessa vez disse que à vista do que o governo tinha feito para proteger os inimigos da Igreja, e do que tinha deixado de fazer (proteger a Igreja) ia o bispo agora lutar por um novo programa. "Nosso programa, pois, é a liberdade e a independência da Igreja", asseverou o editorialista. Naquela ocasião parecia estar Dom Macedo Costa pedindo a separação da Igreja e do Estado. "Os governos têm obrigação", ponderava o articulista, "de reconhecer a verdadeira Religião, abraçá-la e respeitá-la", essa obrigação fora estabelecida na Carta Magna.

Não obstante, prosseguiu o editorial, esse princípio tinha sido obliterado na Constituição. Em muitos lugares no Brasil, os protestantes tinham lugares de adoração com a forma exterior de templos, o que era proibido pela lei. Ademais, tinham também escolas e jornais. Os dogmas católicos eram contestados publicamente. "Em jornais, em caricaturas, e até nas nossas igrejas somos insultados", continuava o artigo, e o governo ou não tinha forças ou não podia controlar aqueles "blasfemadores e profanadores das causas santas". Via-se, pois, disse o bispo, que o Brasil não tinha uma Religião do Estado. Portanto, seu novo programa era livrar a Igreja do controle do Estado[76].

---

73 (*Ibid.*,) 3 de abril de 1873.
74 *Ibid.*, 18 de maio de 1872.
75 *Ibid.*, 1.º de maio de 1872.
76 *Ibid.*, 29 de maio de 1872.

Naquele mesmo mês Dom Macedo Costa abertamente desafiara o Governo, talvez, pela primeira vez, de um modo bem prático. Viajara ao Rio de Janeiro sem ter antes pedido permissão para deixar a diocese como era exigido pela lei.

Parando em Pernambuco, em 8 de maio, assistiu à posse do novo Bispo de Olinda, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira. ("Ele é um anjo", relatou o bispo do Pará aos leitores de *A Boa Nova*)[77]. Naquela ocasião, escreveu um dos biógrafos de Dom Vital, os dois bispos tiveram um "entendimento"[78].

Que teria Dom Antônio de Macedo Costa discutido com Dom Frei Vital Maria de Oliveira, ao tempo em que partiu do Pará anunciando seu novo programa para libertar a Igreja do controle do Estado? A indagação deve permanecer irrespondida presentemente visto os documentos daqueles prelados não terem sido postos à disposição do autor.

De Pernambuco, Dom Macedo Costa seguiu para o Rio de Janeiro. Lá encontrou-se com o bispo do Rio Grande do Sul, Dom Sebastião Laranjeiras. Deve ser assinalado aqui, que de todos os bispos brasileiros, Dom Sebastião era o que tinha mais sérios problemas com a presença dos protestantes. Alegava-se que havia 40.000 luteranos germânicos na sua diocese, se podemos crer na estatística dada no Senado pelo Senador Cruz Jobim e na Câmara dos Deputados por Gaspar da Silveira Martins[79].

Por muitos anos o correspondente de *O Apóstolo,* no Rio Grande do Sul, escrevera cartas àquele jornal sobre as "imprudentes" exigências dos protestantes alemães em tais assuntos como casamento, direitos políticos, e a forma exterior de templos[80]. O próprio Dom Sebastião Laranjeiras tinha se queixado ao Governo sobre o mesmo assunto[81]. Na ocasião desse encontro dos dois bispos, o problema mais sério de Dom Laranjeiras envolvia o jornalista alemão Karl von Koseritz, redator do *Jornal do Comércio,* de Porto Alegre. Em 1871, Koseritz publicara um panfleto intitulado *Roma Perante o Século*[82]. Esse trabalho fora traduzido para o alemão, em 1872, a benefício dos imigrantes germânicos. Era um ataque ao dogma da infalibilidade papal[83].

O Bispo Laranjeiras acreditava que von Koseritz era ainda protestante. Realmente, como foi observado por Carlos Oberacker, biógrafo de Koseritz, naquela época ele já tinha abandonado a igreja protestante. Seus ataques ao cristianismo eram dirigidos tanto ao catolicismo como ao protestantismo[84].

Os dois bispos, do Pará e do Rio Grande do Sul, viajaram juntos para Belém, em 28 de setembro de 1872. A visita do Bispo Laranjeiras fora uma surpresa para a diocese paraense. Parecia que o bispo gaúcho queria ver as coisas, que Dom Macedo lhe contara, com

77 *Ibid.*, 8 de junho de 1872.
78 Olívola, *D. Vital,* p. 50.
79 *Anais do Senado,* 19 de abril de 1873; *O Apóstolo,* Rio, 19 de março de 1873.
O Apóstolo, Rio, 31 de março, 12 de maio e 17 de novembro de 1867.
IHGB, Carta 379, ms 3, Dom Sebastião Laranjeiras ao Marquês de Olinda (data ignorada, provavelmente em 1867). As mesmas queixas aparecem no *Apóstolo,* Rio, 12 de maio de 1867.
82 Karl von Koseritz, *Roma Perante o Século.* (Porto Alegre: s. ed., 1871) in Blake, *op. cit.,* III, pp. 79-81.
83 Karl von Koseritz, *Roma von dem Tribunal des Jahrhunderts.* (Porto Alegre: Deutsche Zeitung, 1872).
84 Oberacker, *Carlos von Koseritz,* pp. 46-49.

seus próprios olhos[85]. Viajaram juntos até Manaus[86] e Dom Laranjeiras só deixou Belém nos princípios de novembro de 1872[87]. O assunto sobre o qual os bispos conversaram, as conclusões às quais chegaram durante os dois meses em que viajaram juntos, deve ser matéria de pura conjectura, desde que o Autor não tem evidência documentária da natureza desses entendimentos.

Se o Bispo do Pará sentia-se ameaçado por uma fantasmagórica invasão protestante vinda dos Estados Unidos (a colônia confederada já estava quase que extinta naquela época, e o remanescente sob o controle do poder econômico do Barão de Arari), o Bispo do Rio Grande do Sul enfrentava uma verdadeira invasão protestante alemã. Não apenas isso, mas havia também o começo de um movimento de *Kulturkampf*, entre os colonos germânicos do Rio Grande do Sul, combinado com uma campanha em prol de uma imigração germânica em massa, dirigida por Karl von Koseritz[88]. Presume-se que os bispos debateram amplamente sobre esses "perigos". Na ótica dos bispos os perigos eram muitos e muitos eram os inimigos.

Padre Eutíquio e "O Pelicano"

Um novo inimigo de Dom Macedo Costa aparecera em Belém em junho de 1872. Este era o jornal *O Pelicano*, que se proclamava dedicado à defesa da maçonaria, assim como a estudar e a discutir assuntos científicos, literários, artísticos, industriais e noticiosos, "excluindo apenas tópicos políticos e religiosos"[89]. Na verdade, dedicava-se quase exclusivamente à religião e à política.

O redator de *O Pelicano*, de Belém, era o Padre Eutíquio Pereira da Rocha, se merece crédito a informação do Internúncio Sanguigni. Remíjio Bellido não dá o nome do redator daquele jornal, em seu catálogo, e a única referência que encontrei para identificar o mesmo foi na correspondência do Internúncio[90]. De acordo com Sanguigni, o jornal foi fundado por causa da pronta repressão aos insultos que Dom Macedo Costa recebera na igreja dirigida por alguns "jovens desordeiros maçons". O Bispo do Pará, disse o Internúncio Sanguigni, proibiu seu povo de ler esse jornal também[91].

É curioso notar como o atrito de 1867, com Dom Macedo Costa, mudara a atitude do Padre Eutíquio. Em 1862, fora um grande defensor dos dogmas católicos. Em 1872 tinha-se tornado defensor dos leitores da Bíblia e publicador de artigos protestantes contra o dogma católico.

Num editorial, em 1872, intitulado "O Inimigo oculto", *O Pelicano* explicou ao país o seu programa político, que era claramente republicano. Os três grandes problemas do

---

85 *A Boa Nova*, Belém, 2 de outubro de 1872; *O Pelicano*, Belém, 29 de setembro de 1872.
86 *A Boa Nova*, Belém, 12 de outubro de 1872.
87 *Ibid.*, 9 de novembro de 1872.
88 Oberacker, *op. cit.*, pp. 39-42.
89 Bellido, *op. cit.*, p. 95. Cumpre abservar que havia ao menos dois jornais com o nome de *O Pelicano*. Um, no Rio de Janeiro, anunciava-se como "órgão do Oriente Unido", e era impresso em formato grande. O outro, era a publicação paraense que tinha tamanho de revista pequena.
90 ASVSS, 1873, Carta nº 4854.
91 *Ibid.*

Império, de acordo com o mesmo eram: 1) a necessidade de uma mudança constitucional colocando mais o Governo nas mãos do povo; 2) a solução do problema da escravatura, e 3) a Questão Religiosa. A Questão Religiosa, asseverou *O Pelicano,* deveria ser resolvida pelo reconhecimento, por parte do Governo, de que um Estado não tem religião. Deveria haver uma lei clara declarando "absoluta liberdade de religião", e liberdade de culto, sem distinções e privilégios. "O padre, o rei e o escravo", conclui o editorial "são os três grandes inimigos da civilização"[92].

Tudo o que *O Pelicano* e os outros jornais da imprensa maçônica-liberal-republicana tinham para publicar era heresia, do ponto de vista do bispo. Liberdade de culto, "liberdade de consciência", separação da Igreja e do Estado, acrescidos de outros desafios aos dogmas católicos, tanto do ponto de vista protestante como no dos "livres-pensadores", eram olhados não somente como uma ameaça terrível à Igreja, como também uma ameaça ao Trono. À vista dessa crença, Dom Macedo Costa publicou um editorial no seu jornal, que parece expressar a razão por ter ido tão longe quanto foi na luta contra a maçonaria. O editorial, epigrafado "A conspiração maçônica contra a monarquia brasileira", expressava-se como se segue:

> A onda revolucionária sobe audaciosa, temerosa:
> O império desmantela-se a olhos vistos: todas as nossas instituições estremecem, cambaleam.
> E o agente real dessa conspiração, ainda que oculto, invisível, manejando nas trevas, é a maçonaria[93].

O Bispo professava crer que as Bíblias estavam sendo distribuídas por agentes dos vizinhos cobiçosos do Norte, com a intenção de apossarem-se do vale do Amazonas. Os liberais e os republicanos, fazendo o jogo da maçonaria, eram parte dessa grande conspiração para fragmentar o país, destruir a Igreja e o Trono. Dom Macedo se comunicara com os colegas de outras dioceses e parecia estar pronto para tomar uma posição radical em defesa da Igreja e do país.

De sua posição, naquele momento, em 1872, até a sua outra posição de *nom possumus,* de 1873, havia apenas que tomar um curto passo. Segundo toda a aparência, aquele passo foi tomado com grande senso de dever para com a Igreja, a Coroa e a Nação. Quer aprove-se ou não a sua posição e as coisas pelas quais lutou, deve-se reconhecer o fato de que o Bispo Dom Antônio de Macedo Costa foi um homem corajoso, sincero e patriota.

SUPONDO QUE UM DIA O BRASIL TOME VERGONHA NA CARA, D. MACEDO COSTA SERÁ DECLARADO HERÓI DA PÁTRIA.

92 *O Pelicano,* Belém, 9 de novembro de 1872.
93 *A Boa Nova,* Belém, 9 de novembro de 1872.

13

A PRESENÇA PROTESTANTE EM PERNAMBUCO – (1860-1875)

OS EVENTOS que conduziram à disputa, que culminou no choque entre o Bispo Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira e as irmandades católicas em 1873, tiveram longos antecedentes em Pernambuco. Essa luta tanto teve sua própria perspectiva provincial como seus aspectos nacionais e universais.

Em Pernambuco, assim como em outros lugares do Brasil, encontram-se os elementos heterodoxos "da Revolução" como os chamou o Internúncio Domenico Sanguigni, junto com interação de invejas e ambições frustradas (do Deão Joaquim Francisco de Faria *et alii.*) conforme será estudado abaixo. Entretanto, encontram-se também as sempre presentes Bíblias americanas e britânicas, vendedores de Bíblia, madeirenses calvinistas, vigários anglicanos e outros propagandistas protestantes.

Alguns dos protestantes que aparecem em Pernambuco envolvidos na questão religiosa, já foram mencionados acima. Esses incluem personagens tais como Dr. Robert R. Kalley, Richard Holden, Ciríaco Antônio dos Santos e Silva e Karl von Koseritz. Entretanto, novos nomes aparecem também: os de personalidades recém-chegadas ao Brasil e à província, tais como John Rockwell Smith, John Boyle, Manuel José da Silva Viana e Antônio Vera Cruz. Esse elemento protestante, até agora ignorado pelos historiadores desse incidente histórico, serão estudados neste capítulo, a começar da primeira tentativa de propaganda protestante, levada a cabo por Daniel P. Kidder, no fim da década de 1830.

O missionário americano metodista Daniel P. Kidder, que visitou Pernambuco em 1839, escreveu que se tinham distribuído Bíblias e Novos Testamentos naquela província desde 1823. A distribuição fora levada a cabo, a princípio, por um "cavalheiro americano" de nome não mencionado, e mais tarde por um "cavalheiro inglês".

Vigários Ingleses e Vendedores de Bíblias (1838-1868)

Em 1836, escreveu Kidder, o vigário da Igreja Anglicana do Recife trouxera Bíblias e Novos Testamentos ao Recife, para venda e distribuição gratuita. Esse capelão inglês, a

quem Kidder se refere simplesmente como "Rev. Mr. A.", era o Reverendo Charles Adye Austin, M.A.[1].

À época da visita de Kidder, Adye Austin tinha feito amizade com um padre católico que por final se converteu ao protestantismo, mas permaneceu na Igreja Católica. A correspondência do metodista contém uma interessante carta desse padre chamado Antônio José de Sousa, na qual conta a Kidder de seus esforços para distribuir Bíblias "a despeito de muita perseguição" e oposição por parte de seus colegas sacerdotes. O Padre Antônio, em 1840, tornou-se membro vitalício da Sociedade Bíblica Americana[2].

Conta-se que o Bispo de Olinda, Dom João da Purificação Marques Perdigão, ficou muito irritado com as atividades do padre [3]. Certa reclamação pública foi então fulminada contra o mesmo, pelo jornal do Padre Miguel do Sacramento Lopes Gama, o famoso "Padre Carapuceiro" [4].

Lopes Gama, num estilo de jornalismo típico do século XIX, advertiu o "Padre Protestante" a pôr um ponto final na sua catequese herética, porque fosse ele o bispo, atiraria "o padre distribuidor de panfletos num convento, no mínimo por um ano, a fim de que aprendesse a doutrina católica" [5]. Não é conhecido quanto tempo o Padre Antônio José de Sousa viveu, nem se a sugestão de Lopes Gama, de que fosse atirado num convento para doutrinamento, foi levada a efeito.

A distribuição de Bíblias em Pernambuco continuou depois da partida de Kidder. Deve-se presumir que Adye Austin era a pessoa responsável por isso, mesmo que seu nome não apareça nos relatórios da B&FBS durante o período de sua residência no Recife (1836-1865). Entrentanto, deve-se ter em mente que a Sociedade Bíblica Britânica dava relatório público apenas das Bíblias e Novos Testamentos pagos pelas verbas supridas pelo público.

De acordo com a informação do Dr. Kalley a seus colegas presbiterianos, em 1860, a Sociedade Bíblica também tinha um "fundo secreto" do qual fornecia Bíblias aos países católicos. Esse fundo secreto fora criado para evitar que a Igreja Católica se preocupasse com quantas Bíblias estavam realmente sendo distribuídas em países católicos. Assim, presumindo-se que o Dr. Kalley estava corretamente informado, as estatísticas da distribuição de Bíblias em países católicos, baseadas nos relatórios públicos da Sociedade

---

1 O Reverendo Adye Austin foi nomeado capelão para o Recife, em 22 de janeiro de 1835, pelo Duke de Wellington, então secretário de Assuntos Estrangeiros do Gabinete de Sir Robert Peel (1834-35). Era conhecido no Recife como "o padre inglês", e a rua onde morou, por 29 anos, veio a ser chamada "rua do Padre Inglês". Serviu na qualidade de capelão naquela cidade até 1865. Foi responsável pela construção do primeiro templo inglês em Pernambuco. Kidder, *Sketches*, II, p. 151; C.R. Burton, *Holy Trinity Church, Recife, Pernambuco, Brazil... Being Some Notes on Its History, Collected by the Reverend...* (Recife: Imprensa Industrial, 1954), pp. 6-10.

2 Kidder, *Sketches*, II, pp. 151-153; GTSL–DPKC, carta de Antônio José de Sousa a Daniel P. Kidder, Pernambuco, 1º de setembro de 1840.

3 Kidder, *Sketches*, p. 190

4 Para um recente estudo sobre este jornalista, consultar Waldemar Valente, *O Padre Carapuceiro. Crítica de Costumes da Primeira Metade do Século XIX* (Recife: Departamento de Cultura do SEEC, 1969).

5 *O Carapuceiro*, Recife, 7 de abril de 1838; Dr. Vicente Ferrer *Seitas Protestantes em Pernambuco*, p. 15; Gueiros, "Religiões Acatólicas", p. 173.

Bíblica Britânica, mostram apenas uma pequena porcentagem das Bíblias que foram realmente distribuídas [6].

Sabe-se que uma extensa distribuição de Bíblias teve lugar em Pernambuco entre a partida de Kidder (1840) e a chegada de Robert Corfield (1858), primeiro agente "oficial" da Sociedade Bíblica Britânica no Brasil. Algumas dessas Bíblias foram distribuídas por Fletcher durante suas viagens [7], e outras, de igual modo, foram enviadas e pagas por meio de fundo secreto da Sociedade Bíblica.

Em 1858 Corfield fez uma viagem através do Norte do Brasil, visitando a Bahia, Pernambuco, Maranhão, Pará e Amazonas. Relatou que distribuiu 1.363 Bíblias nessa ocasião.

Em 1863 e 1864 Fletcher novamente visitou Pernambuco. Neste último ano a Sociedade Bíblica Americana relatou ter também doado 100 Bíblias e 100 Testamentos à "Sociedade Americana Missionária para Pernambuco" [8]. No entanto não declarou a que denominação esta Sociedade Missionária pertencia, nem se havia qualquer missionário da mesma naquela província.

A própria Sociedade Bíblica Britânica começou a trabalhar intensivamente em Pernambuco, em 1865. No ano anterior, Richard Holden fora nomeado "correspondente oficial" daquela sociedade, para o Brasil. Era propósito de Holden fixar residência no Rio, "porém, a determinados intervalos, visitar Bahia, Pernambuco, Pará e outros lugares" [9].

Em 1865, dois madeirenses vendedores de Bíblias, Antônio Marinho da Silva e João A. de Sousa, enviados para Pernambuco por Richard Holden, relataram ter distribuído naquela provínvia 233 Bíblias e 579 Novos Testamentos [10]. No ano seguinte, Antônio Marinho, trabalhando sozinho relatou ter distribuído 301 volumes durante os primeiros seis meses [11].

Foi tão extensa e tão agressiva a campanha de vendas de Bíblias, de Antônio Marinho e João de Sousa, que induziu o Deão Francisco de Faria, Vigário Capitular da Sé de Olinda, a expedir sua já mencionada carta circular a todos os vigários da Sé, em 14 de outubro de 1865. Queixava-se o Deão Faria de que os vendedores de Bíblias estavam "pervertendo a fé católica, corrompendo a moral evangélica, insultando a religião do Estado e minando os alicerces da sociedade".

Ademais, ponderava o Deão, estavam também distribuindo panfletos nos quais, a par das doutrinas verdadeiras, tinham adicionado "histórias apócrifas, princípios subversivos,

---

6 BFMPCUSA, Vol. I, nº 131. A.G. Simonton a John Wilson, Rio, 31 de outubro de 1859. É digno de nota que a Sociedade Bíblica Britânica não tem ciência de que o alegado "fundo secreto" tenha existido. Miss Kathleen J. Cann, arquivista daquela sociedade, em carta de 9 de março de 1972, informou-me que não encontrava nenhuma evidência da existência de tal fundo. Outrossim, não vê razão para que pudesse ter existido. Entretanto, considerando a natureza desse fundo, e o íntimo conhecimento que Dr. Kalley tinha dos trabalhos da Sociedade, inclino-me a aceitar a informação contemporânea deste e presumir que esses registros secretos foram perdidos ou destruídos.

7 ABS, *Fortieth Report*, 1856, pp. 116-117.

8 ABS. *Forty-seventh Report*, 1863, p. 82; *Forty-eighth Report*, 1864, pp. 88-89.

9 B&FBS, *Sixthy-first Report*, 1865, pp. 252-253.

10 *Ibid.*, *Sixty-second Report*, 1866, p. 230.

11 Ibid., *Sixty-third Report*, 1867, pp. 278-279.

e máximas detestáveis". Outrossim, os dois vendedores de Bíblias, aos quais Faria chamou de "emissário de Satanás", tinham vindo visitá-lo pessoalmente para provar a autenticidade de suas Bíblias e a doutrina de seus panfletos, e tinham sido tão audaciosos a ponto de sustentarem uma discussão com ele.

O Deão Faria aconselhava, então, seus padres a apelarem para as autoridades civis a fim de sustar essa distribuição de Bíblias. Ainda mais, recomendava com insistência que aconselhassem a seus paroquianos a não aceitarem qualquer Bíblia ou panfleto, e no dizer dele, "que os queimem se os tiverem em seu poder; e que evitem o contato pestilencial desses emissários", que eram dignos de todos os "anátemas fulminados contra os que propagam doutrinas contrárias a que sempre professou e ensinou a Santa Igreja Católica Apostólica Romana".[12]

Os dois vendedores da B&FBS foram também sujeitos a uma campanha intensa por parte de *A Esperança,* jornal que aparecera em 7 de janeiro de 1865. Sua fundação fora obviamente inspirada pela Encíclica *Quanta cura.* De fato, durante seu segundo ano de existência esse periódico acrescentou ao seu frontispício não só a citação da *Quanta cura,* como também a de uma carta pessoal de louvor que Pio IX tinha escrito aos redatores. Estes representavam a nata do estabelecimento ultramontano em Pernambuco: os três irmãos Braz Florentino Henrique de Sousa, Tarquínio Bráulio de Sousa Amarante e José Soriano de Sousa, juntamente com João Capistrano Bandeira de Melo Filho, José Antônio de Figueiredo, Pedro Autran da Mata e Albuquerque e, surpreendentemente (por causa de sua mudança de posição mais tarde), Aprígio Justiniano da Silva Guimarães [13].

A Esperança, no seu quarto número (21 de janeiro de 1865), discutiu a presença do protestantismo no Brasil. Num longo editorial, intitulado "O Protestantismo no Brasil", fez levantamento do que chamava de "a hidra protestante". Começou com um relato a respeito de Richard Holden no Pará e na Bahia, e as cartas pastorias escritas contra ele por Dom Macedo Costa e Dom Manuel Joaquim da Silveira.

Em segundo lugar, o editorialista queixou-se amargamente do Governo da Província do Rio de Janeiro por ter protegido a vida do Dr. Kalley, quando foi atacado em Niterói, em novembro do ano anterior. O Dr. Kalley era culpado de agressão contra a Igreja, asseverou o editorial, e o povo estava somente defendendo-a. O Governo, prosseguiu, não só nada fez para opor-se a essa invasão protestante, como também era culpado de quebrar seus votos à nação, bem expressos no pacto fundamental. Outrossim, muito fizera para favorecer a propaganda protestante. Permitira que os protestantes "pregassem em público as doutrinas de sua seita e blasfemassem dos mistérios da santa religião", e tinha agido somente para "atropelar e perseguir a população católica do país quando, ofendida no que há de mais caro e respeitável ao homem – suas crenças religiosas –, procura ela repelir a audácia daqueles emissários".

O editorialista então chamava a atenção do Governo para o aspecto "essencialmente revolucionário" do protestantismo, e sua falta de respeito para com as autoridades bem

12 *Diário de Pernambuco,* Recife, 25 de outubro de 1865.
13 Luís do Nascimento, *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)* (5 vols; Recife: Univ. Federal de Pernambuco, 1965-1970), V, pp. 248-253.

como suas óbvias conexões com "todas as revoluções que depois (da Reforma) têm flagelado a Humanidade", e acrescentou agourentamente: "vejam-se particularmente as cabeças de Carlos I e Luís XVI rolando pelo degrau do cadafalso... e se conhecerá então que a mão e o espírito do protestantismo por aí andaram". O editorialista predisse, então, que o país cairia presa de guerras fratricidas tais como as que ocorriam naquele momento nos Estados Unidos e as que, em tempos passados, tinham desolado a Alemanha [14].

Foi *A Esperança* que primeiro ergueu o brado contra Antônio Marinho e João Sousa aos quais apelidou de "Johny-Bulls *(sic)*". Acusou-os de serem inspirados nas suas prédicas de esquina de rua, "falando a linguagem inspirada pelo ardor do *cognac*, o sublime *paracleto* que em línguas de fogo lhes pousa as cabeças no cenáculo da crápula" [15]. Isto era obviamente um ataque injusto a dois portugueses muito sóbrios, seguidores daquele muito puritano pregador, que era o Dr. Robert Reid Kalley.

Em 11 de fevereiro de 1865, o jornal retornou ao assunto do protestantismo num editorial intilulado "A Venda de Bíblias e Livros Protestantes". Exigia que o Governo pusesse um termo à venda de Bíblias e de panfletos protestantes, uma venda que foi apresentada como uma guerra que estava sendo travada contra o país. Se o Governo queria evitar reações catastróficas a essa guerra, *A Esperança* frisou que deveria acabar com a venda daqueles livros [16].

Antônio Marinho da Silva continuou a trabalhar em Pernambuco durante os anos de 1867 e 1868, tendo vendido, no último ano, conforme relatou, 490 volumes [17]. Não se sabe quanto o vigário inglês, o Reverendo Richard Addison, que sucedera a Adye Austin em 1865, contribuiu para esse trabalho de distribuição de Bíblias. Entretanto, sabe-se que foi o vigário inglês quem sepultou o General José Inácio de Abreu e Lima, quando o Bispo Cardoso Aires recusou ao defensor da Bíblia lugar no cemitério público controlado pela Igreja [18].

A Sé de Olinda na década de 1860

Dom João da Purificação Marques Perdigão (1779-1864) foi Bispo de Olinda de 1831 até sua morte em 1864. De 1864 a 1868, a Sé permaneceu vaga, exceto por um período de três meses (1866) quando foi preenchida por Dom Manuel do Rego Medeiros, que faleceu pouco depois de sua nomeação. Com o passamento de Dom Medeiros, a Sé ficou vaga novamente até 1868. Naquele ano Dom Francisco Cardoso Aires, educado na Europa, foi consagrado bispo, servindo de 1868 a 1870 quando morreu em Roma, durante o Concílio Ecumênico [19].

É curioso observar que Dom Cardoso Aires estivera na Ingleterra como missionário

14 *A Esperança*, Recife, 21 de janeiro de 1865.
15 *Ibid.*, 28 de janeiro de 1865.
16 *Ibid.*, 18 de fevereiro de 1863.
17 B&FBS, Agents Book nº 123, América do Sul, Richard Holden a S.B. Bergne, Rio, 8 de setembro de 1868 e 27 de fevereiro de 1869. Doravante citado como B&FBS – AB 123.
18 Burton, *Holy Trinity Church*, p. 11.
19 Camargo, *Bispos e Arcebispos do Brasil*, p. 403.

desde 1850. Naquele país, como membro do *Institute of Charity* (conhecido na Inglaterra como "Padres da Caridade") fundado pelo Padre Antônio Rossini-Serbati, Cardoso Aires estava de certo modo ligado ao movimento Oxford, que marcou o renascimento do Catolicismo naquele país [20].

A chegada de Dom Cardoso Aires a Pernambuco marcou o ponto alto na renovação da Igreja pernambucana. Era um novo tipo de clérigo: inteiramente "Romano", fiel ao Papa, bem educado, austero e puritano. Era um grande contraste dos antigos padres pernambucanos, gozadores, indulgentes, alguns dos quais mal sabiam seu latim, que viviam da proteção dos senhores de engenho, lecionavam às sinhazinhas e dormiam com as mucamas. Sua chegada, entretanto, também assinalou um período de reação contra o liberalismo e uma tentativa para trazer a Igreja e a província aos conceitos constrangedores político-religiosos, expressos na Encíclica *Quanta cura* e no "Sílabo dos Erros". O Bispo Dom Cardoso Aires tinha poderosos auxiliares nos lazaristas e nos jesuítas.

Os jesuítas, expulsos da província em 1760, tinham regressado em 1866 a convite do Bispo Dom Manuel do Rego Barros Medeiros [21]. Os primeiros a chegar foram os Padres Bento Schrembri, Thomás Vitale e Mário Arcioni. O Padre Foulquier, no seu livro *Jesuítas no Norte,* asseverou que esses primeiros jesuítas tinham, originalmente, planejado ir para o seminário do Pará, a convite de Dom Macedo Costa. Entretanto, como o novo seminário de Belém ainda não estava terminado, mudaram-se para o seminário de Olinda[22].

Em 1867, para grande desgosto dos liberais, Padre Jacob Razzini, Visitador da Ordem dos Jesuítas, fundou o Colégio de São Francisco Xavier no Recife [23]. A presença desses clérigos estrangeiros parece ter causado alguma confusão na mente dos liberais quanto à causa e o efeito do movimento ultramontano. Para eles o ultramontanismo brasileiro era resultante da presença dos lazaristas e jesuítas, em vez do contrário. Sem dúvida, a presença dos zelosos membros dessas duas ordens religiosas aumentou grandemente o prestígio e a força da facção ultramontana em Pernambuco e no Brasil em geral.

Cumpre observar que a oposição à "importação" destes jesuítas e lazaristas ocorria não apenas entre os liberais, como também entre o clero tradicional. De acordo com o Padre Huckelmann, o Deão Joaquim Francisco de Faria era o líder dessa oposição clerial. O Deão chegou até a escrever e assinar "um artigo virulento" publicado no *Jornal do Recife,* contra os jesuítas [24].

O Deão Faria, apesar de maçom e chefe do Partido Liberal na província não era exatamente consumado liberal católico brasileiro. Como foi visto acima, fora responsável pela cruzada contra a Bíblia que culminou no debate público entre Pinto de Campos e

---

20 Pe. Theodoro Huckelmann, *A Renovação Religiosa em Pernambuco no S. XIX. D. Francisco Cardoso Aires.* (Recife: Univ. Federal de Pernambuco, 1970), pp. 25-41.
21 *A Verdade,* Recife, 7 de maio de 1873.
22 Pe. Joseph E. Foulquier, S. J., *Jesuítas no Norte. Segunda Entrada da Companhia de Jesus, 1911-1940.* (Bahia: Oficinas da Livraria "Duas Américas", 1940), p. 232.
23 *Ibid.*
24 Huckelmann, *op. cit.,* p. 65.

Abreu e Lima. Como Vigário Capitular da Sé de Olinda, o Deão Faria, como observamos, tinha também dado ordens para que as autoridades confiscassem e destruíssem as Bíblias "protestantes".

O Deão Faria aparentava ser mais anti-bispo do que anti-Roma. Guardava rancor a todos eles, provavelmente por causa do seu desejo frustrado de ser nomeado bispo. Desejo esse demonstrado duas vezes quando, com uma presteza desusada, convocou uma reunião do Capítulo da Sé para eleger-se Vigário Capitular na morte do Bispo Dom João da Purificação Marques Perdigão (1864) e, novamente, na ocasião da morte do Bispo Dom Manuel do Rego Medeiros (1866) [25].

O Deão Faria, como descrito pelo Internúncio Sanguigni em 1873, fora duas vezes Vigário Capitular da diocese e líder do diretório do Partido Liberal. Foi ainda caracterizado por Sanguigni como um homem de grande influência, "muito habilidoso e ao mesmo tempo *muito* perigoso" [26]. O Deão Faria fez guerra aos jesuítas e lazaristas. Seu duplo papel como chefe clerical e líder político tornou-o tão perigoso para a facção ultramontana quanto para os vendedores de Bíblias.

Dom Cardoso Aires, numa tentativa de reavivar a vida espiritual da diocese e de trazer o clero para o lado ultramontano, convocou um retiro a ser levado a efeito no Convento de Sto. Antônio, de 19 a 24 de abril de 1869. Entretanto, dos 110 padres da diocese apenas 80 compareceram ao mesmo. O Deão Faria e três outros cônegos recusaram-se a participar [27]. O retiro fora levado a efeito num momento muito desfavorável, enquanto violentos debates travavam-se ainda sobre a recusa de sepultamento eclesiástico ao General Abreu e Lima. A reunião foi julgada pelos liberais e republicanos como uma tentativa, da parte dos "jesuítas", para doutrinar o "bom" clero brasileiro e torná-lo ultramontano. Por "jesuítas", a facção anti-clerical queria dizer não somente os próprios jesuítas, como também o bispo, os lazaristas, as irmãs de caridade e as Irmãs de Santa Dorotéia [28].

A primeira reunião noturna do retiro (19 de abril) foi assistida por um bom número do público em geral. No entanto, o bispo decidiu proibir a assistência pública à segunda reunião (20 de abril). Isto obviamente tornou os liberais extremamente suspeitosos de que os jesuítas estivessem planejando alguma coisa má [29]. Conseqüentemente, um bom número de liberais reuniu-se à porta da igreja do convento e exigiu entrada no conclave. O bispo permaneceu firme na sua recusa, e a seu pedido o chefe de polícia interveio para evitar a invasão do recinto por aqueles elementos estranhos [30].

Entretanto, como a reunião começou atrás de portas fechadas, "o povo", a quem fora recusada a entrada, começou a apedrejar a porta da igreja, e tentou rebentá-la. O bispo cancelou o retiro. Houve gritos de "morte aos jesuítas" e "morte ao Padre Carlos

25 ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Rio, 5 de outubro de 1866, Carta n.º 1560, Anno 1867, Rubrica 251, Fascículo 2, Fólios 166-190.
26 *Ibid.*, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Rio, 3 de junho de 1873, Carta n.º 4870, Anno 1873, Rubrica 251, Fascículo 1, Fólios 23-25.
27 Huckelmann, *op. cit.*, pp. 66-69.
28 *O Tribuno*, Recife, 26 de abril de 1869.
29 *Ibid.*, 3 de maio de 1869.
30 Huckelmann, *op. cit.*, p. 64.

Caccia", (o confessor do bispo). O Padre Huckelman crê que o Deão Faria era "a alma atrás de tudo isto" [31].

Na minha opinião, mesmo que o ataque do Deão Faria aos jesuítas, pelos jornais, tivesse inflamado o sentimento do público, o ataque ao retiro foi levado a efeito por um grupo de republicanos dirigidos pelo violento líder político e jornalista, Dr. Antônio Borges da Fonseca. Esse envolvimento dos republicanos deve ser aqui assinalado. É de grande importância não somente por ter ocorrido incidente semelhante, em 1873, como também por causa da teoria do Internúncio Domenico Sanguigni quanto à natureza do conflito entre a Igreja e a Coroa, e a participação dos republicanos no mesmo, teoria esta que será estudada no capítulo seguinte.

Os Republicanos em Pernambuco

Muito antes de existir um Partido Republicano, Pernambuco fora agitado pelo republicanismo remanescente de 1817. Entretanto, cumpre ressalvar que, como noutras partes do Brasil, a maioria dos republicanos de Pernambuco tinha feito acomodações com o Império e até se tornado defensora fervorosa da monarquia. Todavia, nem todos os pernambucanos republicanos apoiavam a monarquia. Um pequeno grupo dirigido pelo jornalista acima mencionado, Antônio Borges da Fonseca e seus irmãos Bento e Cândido, nunca fez acordo com o Império. Ao lado dos Fonsecas, encontravam-se personalidades tais como Afonso de Albuquerque Melo, Tomé Fernandes de Castro Madeira (co-redatores de *O Tribuno*), Aprígio Justiniano da Silva Guimarães e Umbelino Pedro Alexandrino [32].

Antônio Borges da Fonseca (1808-1872), originário da Paraíba, educara-se em Olinda e na Alemanha, onde obtivera grau de Doutor em Direito. Iniciou carreira jornalística aos 20 anos, editando o jornal *Gazeta Paraibana* [33]. À primeira vista, a carreira de Borges da Fonseca pareceria estar cheia de contradições: às vezes estava aliado com os liberais e outras vezes com os conservadores. Alfredo de Carvalho observou que "tinha uma natureza indisciplinada" [34]. Contudo, apesar de sua falta de disciplina, foi consistentemente republicano, tendo sido diversas vezes aprisionado por conspiração [35]. Em 1848, Fonseca foi um dos líderes da chamada Revolução Praieira; num gesto tresloucado, em certo momento, expôs-se às balas dos soldados do Governo para convidá-los a aderir à revolução [36]. Em 1866 (30 de setembro) ele e seus filhos convocaram um comício na Praça das Cinco Pontas, no Recife, em frente do velho forte de mesmo nome. Nesse comício apresentaram propostas para que a província se desligasse do Império e se declarasse uma

31 *Ibid.*, p. 65.
32 Nascimento, *op. cit.*, V. pp. 248-253.
33 Blake, *op. cit.*, p. 118.
34 Carvalho, *op. cit.*, p. 181.
35 Nascimento, op.cit., V. pp. 35, 54, 56, 62-65, 71, 90, 103, 113, 115, 134-135, 233, 246, 248, 249, 250-253, 287, 325 e 369.
36 Blake, *op. cit.*, I, p. 118.

República. A reunião foi dispersada pela cavalaria da polícia e os oradores conduzidos para a cadeia, sob grande pancadaria [37].

Em 1869, Borges da Fonseca era um dos líderes da oposição ao Bispo Dom Cardoso Aires, na questão do sepultamento do General Abreu e Lima [38]. Seu jornal *O Tribuno*, cujo cabeçalho estava cheio de citações bíblicas (e.g., "Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará") estava também cheio de diatribes contra os jesuítas, aos quais chamava "anti-Cristos" e "instrumentos de que se está servindo satanás [39].

"Por acaso", como asseverou o próprio Fonseca, aconteceu estar passando pela Igreja de São Francisco, em 19 de abril de 1869, durante a primeira reunião do retiro de Dom Cardoso Aires[40]. Estava lá novamente, dois dias mais tarde, quando "o povo" tentou botar abaixo a porta para ouvir o que os "jesuítas" estavam ensinando ao clero brasileiro[41]. "Se os padres brasileiros se submeterem aos ensinos dos "jesuítas", declarou Fonseca, "o catolicismo desaparecerá desta cidade e província e nós os católicos nos colocaremos sob a comunhão evangélica" [42].

Em 23 de abril de 1869, uma nova manifestação popular teve lugar contra os jesuítas em frente da Igreja. "O povo" gritava tais *slogans* como "fora os jesuítas, fora os lazaristas, fora com as irmãs de caridade, fora com os jesuítas de casaca". A polícia conservou a demonstração sob controle, mas "o povo" atacou fisicamente o Padre Sabatini (cujo nome completo não foi registrado), que estava chegando atrasado para a reunião. O jesuíta foi salvo da turba pelo Coronel Francisco Carneiro e pelo Dr. Bento Borges da Fonseca, que o levou para o palácio presidencial para proteger-se [43].

No dia seguinte (24 de abril) "o povo" foi à assembléia provincial "para evitar desacatos semelhantes aos que tinham tido lugar no dia anterior", contra os deputados que haviam apresentado um projeto de lei naquele dia, para expulsar os jesuítas da província. De lá "o povo" voltou para a Igreja de São Francisco onde Fonseca fez um discurso, dizendo que o Governo deveria "levar em efeito as pretensões do povo contra jesuítas, lazaristas e irmãs de caridade, e de São José", isto é, expulsá-los da província [44].

Não satisfeito com aquela demonstração, Fonseca espalhou o boato de que "um grande número de frades da Espanha", expulsos daquele país pela revolução, estava a caminho para se estabelecer em Pernambuco. Em 22 de abril imprimiu um folheto convidando "os habitantes desta cidade, nacionais e estrangeiros", que "repelem o despotismo da cúria romana, e respeitam a liberdade de consciência e de culto" para um comício no domingo, 25 de abril às 16:00 horas, em frente ao Teatro Santa Izabel, a fim de nomearem uma comissão para apresentar um documento ao presidente em exercício.

---

37 *Diário do Grão Pará*, Belém, 9 de outubro de 1866; *The Anglo-American Times*, Rio, 5 de outubro de 1866; *O Tribuno*, Recife, 3 de maio de 1869.
38 *O Tribuno*, Recife, 30 de março de 1869.
39 "O Cristo e o anti-Cristo", *O Tribuno*, Recife, 19 de abril de 1869.
40 "Inda a Catequese", *O Tribuno*, Recife, 26 de abril de 1869.
41 "Quinta-feira, 24 de abril de 1869", *O Tribuno*, Recife, 26 de abril de 1869.
42 "Os Jesuítas", *O Tribuno*, Recife, 24 de abril de 1869.
43 "Quinta-feira, 24 de abril de 1869", *O Tribuno*, Recife, 26 de abril de 1869.
44 *Ibid.*

Nesse documento, "o povo" exigiria que o Governo desse ordens para evitar o desembarque, em Pernambuco, dos frades espanhóis expatriados[45].

O comício de 25 de abril teve um fim prematuro. Um grupo de outros desordeiros, alegadamente contratados pelos "guabirus" (conservadores), apareceu e começou a fazer barulho. Entre violências e ameaças de violência a polícia interveio para pôr termo à reunião [46]. A reação contra o comício foi atribuída ao vice-presidente da província, Manuel do Nascimento Machado Portela, e ao Padre Pinto de Campos. Este era acusado da autoria de um panfleto anônimo, elogiando os jesuítas e atacando Fonseca, chamando-o de "réprobo" e de "ganhador político". O panfleto fora impresso pela tipografia do *Diário de Pernambuco* [47].

O projeto de lei, expulsando da província os jesuítas, fora proposto em 22 de abril de 1869, por Lopes Machado de Amaral e Melo [48]. Foi promulgado, finalmente, em 1874, como resultado do conflito entre Dom Vital e as irmandades católicas [49].

Depois de 1870, por pouco tempo, o problema religioso parece ter-se tornado ligeiramente menos agudo. Dom Cardoso Aires viajou em outubro daquele ano para runião do Concílio Ecumênico em Roma. Morreu lá, de febre tifóide, em 6 de maio de 1871 [50]. A vaga da Sé de Olinda não seria preenchida até março de 1872, quando Dom Vital foi consagrado seu bispo.

Curiosamente, enquanto Dom Cardoso Aires e seus auxiliares estavam sob forte ataque dos anti-clericais, um bispo anglicano visitou o Recife. O Reverendo Thomas Nettleship Staley (Bispo de Honolulu, 1861-1870) fora solicitado pelo Comitê Continental de Capelanias, de Londres, a visitar todas as "colônias" britânicas na América do Sul, em sua viagem (1869) de Londres ao Havaí [51].

Durante sua curta visita, o bispo anglicano foi tratado pelos pernambucanos com mais consideração do que estes admitiam demonstrar a seu próprio bispo, Dom Cardoso Aires.

Houve alguma reação ultramontana à consagração do templo anglicano que ocorreu durante aquela visita. Tavares Bastos conservou, no seu "Caderno" de 1869, um recorte de jornal recifense reclamando que "um padre jesuíta" trovejara do púlpito contra o Artigo nº 5 da Constituição, e chegara a dizer que se esta terra de Pernambuco não fosse tão desgraçada, aquela casa da Rua da Aurora (o templo anglicano) não teria pedra sobre pedra" [52]. A histeria do conflito religioso em Pernambuco eventualmente chegaria a seu auge com a vinda do bispo Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1872).

---

45 "Reunião Popular", *O Tribuno*, Recife, 3 de maio de 1869.
46 "Atentado contra o direito de Reunião", *O Tribuno*, Recife, 3 de maio de 1869.
47 "Documentos para a estória *(sic)* do segundo Reinado – Atentado de 25 de abril", *O Tribuno*, Recife, 3 de maio de 1869.
48 Huckelmann, *op. cit.*, p. 66.
49 Foulquier, *op. cit.*, p. 232.
50 Huckelmann, *op. cit.*, p. 86.
51 *The Mission Field*, Londres, 1º de junho de 1869.
52 BNRJ–SD, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno nº 1.

Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878)

A biografia de Dom Vital é por demais conhecida. Nasceu em 1844 em Pedras de Fogo, nas fronteiras de Pernambuco e Paraíba, filho do Capitão Antônio Gonçalves de Oliveira e Antônia Albina de Albuquerque. Seus biógrafos geralmente destacam que, pelo lado da genitora, era descendente direto de Duarte Coelho de Albuquerque, primeiro donatário de Pernambuco [53].

Depois de aprender as primeiras letras com o Padre Antônio Generoso Bandeira na escola pública de També, o futuro bispo foi mandado para o Colégio do Benfica, no Recife. Naquela época era conhecido pelo nome de batismo, Antônio Gonçalves de Oliveira Júnior. Na capital, o jovem veio a sentir a influência dos padres capuchinhos, em cujo convento costumava confessar-se e comungar todos os domingos. Estes o aconselharam a entrar para o Seminário de Olinda, visto ter demonstrado inclinação para o sacerdócio. Matriculou-se no seminário em 1861, mas permaneceu lá apenas por um ano.

De 1862 até 1869, o futuro bispo esteve na Europa, onde freqüentou o Seminário de São Sulpício, na França. Noviciou-se, então, no convento dos capuchinhos em Versailles. Eventualmente foi consagrado presbítero, a 2 de agosto de 1868, em Tulouse. Em novembro daquele ano, regressou ao Brasil [54].

Frei Vital foi recambiado para o Brasil a fim de ensinar no seminário, em São Paulo. Chegou àquela cidade em 4 de abril de 1869. Permanceu lá por um ano, após o que foi mandado a Itu, numa missão de pregações. Como já mencionado, esse foi um período em que os capuchinhos enviaram Santas Missões por toda a província do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, em reação ao trabalho muito audacioso dos missionários presbiterianos daquelas províncias.

Em 21 de maio de 1871, o jovem frade foi nomeado Bispo de Olinda, por Decreto Imperial. Esse decreto foi preconizado em Roma, no Consitório de 22 de abril daquele mesmo ano. Foi consagrado bispo na Catedral de São Paulo, por Dom Pedro Maria de Lacerda, Bispo do Rio de Janeiro, em 17 de março de 1872. Tinha então 28 anos de idade[55].

No seu próprio relato de sua experiência em Pernambuco, em carta a Dom Frederico Aneiros (1828-1894), Arcebispo de Buenos Aires, Dom Vital deu uma breve e simplificada versão do que ocorreu depois que entrou na diocese. Antes que tivesse chegado a Pernambuco, já uma publicação maçônica no Rio de Janeiro, anunciara que ele era "jesuíta, ultramontano, homem perigoso, contra quem era mister precaver e pôr de sobre aviso o rebanho pernambucano" [56].

A luta entre a Igreja e seus inimigos no Brasil, afirmou Dom Vital, tinha criado "um despertar repentino e feliz de um povo que havia adormecido nos braços da indiferença em matéria de religião, e dormia a sono solto à borda de um abismo insondável "o protestantismo". Observando as características da perseguição que estava sendo movida

---

53 Olívola, *op. cit.*, p. 3.
54 *Ibid.*
55 Reis, *op. cit.*, pp. 11-12.
56 "Carta do Exmº e Revmº Sr. Bispo de Olinda Dom Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, ao Exmº e Revmº Sr. Dom Frederico Aneiros, Arcebispo de Buenos Aires", in Reis, *op. cit.*, I. pp. 110-112.

contra os bispos no Brasil, continuou Dom Vital, "o pensador calmo refletido" concluiria que.

> ela prende-se intimamente como o elo à cadeia, a malha à rede, a essas tropelias sem número hoje exercidas nos dois hemisférios contra o catolicismo, pelo cesarismo, pelo liberalismo, pelo materialismo, de mãos dadas todos os três, e sob imediata direção das sociedades secretas[57].

A citação acima parece indicar que, Dom Vital, assim como outros bispos brasileiros, estava bem cônscio do prestígio de que gozava o protestantismo entre os liberais e os republicanos, que o olhavam como a salvação do Brasil e como poderoso instrumento para o desenvolvimento material do país, razão pela qual protegiam os protestantes e perseguiam a Igreja Católica. A Igreja de há muito vinha reagindo contra esse tipo de pensamento liberal tão audaciosamente proclamado por Tavares Bastos deste 1862.

As medidas que os conservadores no governo tinham levado a efeito em prol da Igreja e contra os protestantes foram enumeradas por Richard Holden numa carta à Sociedade Bíblica Britânica. "Cada novo bispo nomeado é um ultramontano". disse Holden. Os diretores protestantes das colônias germânicas estavam sendo substituídos por católicos. O pastor alemão Dr. Hermann George Borchard havia lhe informado de que as coisas estavam mudando para pior para os protestantes no Rio Grande do Sul. Havia um novo presidente ultramontano da junta escolar; uma nova lei de educação favorável ao catolicismo estava sendo preparada; um colégio jesuíta fora fundado na colônia e "esforços ingentes estavam (sendo feitos) para pôr termo à imigração protestante"[58].

De fato, uma das primeiras ações do Gabinete conservador de Itaboraí (o "Gabinete de 16 de julho de 1868") foi cancelar o contrato do Dr. Hermann Blumenau e de todos os outros agentes de imigração germânica [59]. Pouco depois disto, a imigração alemã para o Brasil virtualmente chegou ao fim. O governo da Prússia, que há muito pressionava o governo brasileiro para resolver, entre outros, o problema do casamento e do sepultamento para os imigrantes protestantes, passou uma lei (1869) proibindo toda a imigração para o Brasil. Em 1870, essa proibição (o decreto de Heydt) foi extensiva a todo o Império alemão [60].

Em Pernambuco a luta prosseguia contra o novo bispo.

A Imprensa Pernambucana (1872)

Os liberais e os republicanos deram a Dom Vital uma recepção fria. O jornal *O Liberal,* editado por José Mariano Carneiro da Cunha, noticiou sua chegada e informou ao público que o bispo acharia a Sé "solapada por uma seita ultramontana" [61]. A publicação republicana, *O Seis de Março,* por outro lado, argumentou que a Igreja Pernambucana regozijava-se ao receber "o ungido do Senhor". Deu-lhe as boas-vindas e implorou-lhe que

57 *Ibid.*, pp. 106-107.
58 B&FBS, Correspondência dos Agentes (s.n.), Richard Holden a S.B. Bergne, Rio, 7 de setembro de 1869.
59 BNRJ–SD, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno n.º 2.
60 Oberacker, *op. cit.*, pp. 38-39.
61 *O Liberal,* Recife, 24 de maio de 1872.

restabelecesse em Pernambuco "a religião de nossos pais, essa religião santa em que fomos educados, nos felizes tempos em que não havia jesuítas no Brasil" [62].

O conflito entre a facção liberal-republicana e o Bispo Dom Cardoso Aires estava sendo repetido nos mesmos moldes contra Dom Vital. A única diferença é que nos dias daquele, a oposição declarava não crer que ele realmente favorecesse os ultramontanos, ao passo que Dom Vital já era acusado de ser ultramontano muito antes de ter chegado à Sé. Essa crença era fortalecida pelo fato de ter este entrado na Sé acompanhado por Dom Macedo Costa, a quem a facção liberal-republicana reputava entre os mais perigosos ultramontanos do Império [63].

A posição republicana em Pernambuco não assumiu, a princípio, o mesmo aspecto que tivera no Rio. Em Pernambuco era "cristã-velha" e anti-ultramontana, porém, também, a princípio, anti-protestante. O jornalista republicano Afonso de Albuquerque Melo tornou isto muito claro num editorial datado de 21 de maio de 1872. Acusou o *Jornal do Recife*, editado por José de Vasconcelos, de ter-se tornado "um órgão do protestantismo". O protestantismo, asseverou Albuquerque Melo, tinha-se aproveitado das "insídias dos jesuítas e da hipocrisia das irmãs de caridade" para minar as sublimes verdades da religião cristã [64]. Entretanto, os próprios republicanos, em breve, mudariam de atitude.

A chegada de Dom Vital a Pernambuco teve lugar mais ou menos na época em que as duas Grandes Lojas Maçônicas concordaram em unir suas forças contra o ultramontanismo. Essa campanha, dirigida por Saldanha Marinho, resultara na fundação de diversos jornais maçônicos por todo o país. Duas publicações maçônicas foram estabelecidas no Recife em 1872. *A Família Universal*, editada por Manuel Ribeiro Barreto de Menezes, apareceu no dia 1º de junho, apresentando-se como "órgão da Sociedade Universal dos Maçons". *A Verdade*, editado por Dr. João Franklin da Silveira Távora, apareceu em 2 de junho, chamando-se um "Semanário consagrado à causa da humanidade" [65].

Dom Vital considerou a fundação desses jornais como as primeiras provocações da maçonaria contra sua pessoa [66]. Em represália fundou *A União*, editado pelo Dr. José Soriano de Sousa, que se declarou defensor da "única religião verdadeira". *A União* também prometia que lutaria em prol da unidade dos laços religiosos da nação, os quais "o espírito do racionalismo protestante tenta... rebentar". Declarou-se ainda ser um jornal "político" dedicado a unir todos os católicos numa só força política [67].

O bispo considerou que essa reação às "provocações" maçônicas fora muito branda. De fato, no seu trabalho, *Abrégé historique*, ponderou que, a princípio, fora tão paciente aos insultos da maçonaria, que "muitas pessoas boas entre eles começaram a acusar-me de ser infiel a meus deveres como pastor" [68].

A despeito da aparência de passividade, o bispo estava sorrateiramente trabalhando contra aqueles que considerava inimigos da Igreja. Secretamente, começou a se reunir com

62 *O Seis de Março*, Recife, 26 de maio de 1872.
63 *O Liberal*, Recife, 6 de outubro de 1872.
64 *O Seis de Março*, Recife, 22 de maio de 1872.
65 Carvalho, *op.cit.*, pp. 341-342.
66 Dom Vital, "Resumo histórico da questão religiosa no Brasil", in Reis, *op. cit.*, I, p. 125.
67 *A União*, Recife, 7 de agosto de 1872.
68 Dom Vital, "Resumo histórico", p. 125.

padres nos quais podia confiar, expondo-lhes seus pontos de vistas e seus planos, e exigindo deles absoluta obediência e pronta execução de suas ordens. Fundou também a União Ortodoxa de Pernambuco, composta de leigos[69].

Pelos fins de junho, o bispo mandou ao seu clero uma carta circular secreta, ordenando-lhes não tomar parte em nenhuma cerimônia anunciada pela maçonaria. A razão era que uma das lojas maçônicas anunciara que patrocinaria uma missa no dia de São Pedro em comemoração de sua fundação. Com resultado da ordem do bispo, a missa não foi celebrada [70].

Em 3 de julho, outro incidente teve lugar quando a loja maçônica "União e Beneficência" encomendou uma missa pela alma de um maçom de nome Martins Ferreira, e esta não foi celebrada. O padre que concordara em dizê-la recusou-se na última hora. Houve muito "murmúrio" entre o povo na Igreja [71].

Já estava bem patente por essa ocasião, que o bispo ordenara ao clero a não cooperar com a maçonaria. Ainda mais, era também óbvio que estava sendo ajudado pelos jesuítas, em cuja tipografia o jornal *A União* estava sendo impresso. A loja "União e Beneficência", em represália pela missa não celebrada, convocou uma grande reunião para domingo, 21 de julho. Esta foi anunciada como sendo uma comemoração da "mais auspiciosa data para a humanidade – 21 de julho de 1773 – quando o Papa Clemente XIV extinguiu e suprimiu para sempre a nociva congregação dos jesuítas" [72].

Em contrapartida, o jornal do bispo, seguindo seu anunciado propósito de instruir os fiéis, começou uma série de estudos nos quais a legislação brasileira foi examinada à luz do "Sílabo dos Erros". Mais ainda, alguns oradores sacros foram um pouco além e começaram a pregar contra o Artigo nº 5 da Constituição, que estabelecia limitada tolerância religiosa. *A União* desculpando-se desses ataques à Constituição, em réplica a um artigo de *A Verdade*, afirmou que Jesus Cristo e seus discípulos haviam também pregado doutrinas que eram totalmente opostas à legislação civil do seu tempo [73].

Numa série de artigos, o jornal do bispo elaborou um estudo sobre o liberalismo. Começando com um estudo intitulado "Política e Unidade Religiosa", em 7 de agosto de 1872, *A União* destacou o ponto de vista tradicional católico, que não se podem separar as leis dos homens das leis de Deus. Ademais, desde que as leis de Deus são mais importantes do que as do homem, a sociedade e o governo civis devem ser sujeitos a Deus (isto é, à Igreja e ao Papa) [74].

O debate sobre todos os aspectos do liberalismo estendeu-se de 7 de agosto em diante. Todas as facetas do liberalismo que entravam em conflito com Sílabo foram

69 Pe. Frei Artur de Vacaria, OFMCAP, *Dom Vital: um Grande Paladino das Liberdades da Igreja no Brasil. Sua vida e suas Idéias Mestras.* (Caxias do Sul: Ed. São Miguel, 1857), pp. 39-40; Olívola, *op. cit.*, pp. 52-55.

70 Dom Vital, "Resumo histórico", p. 125.

71 *A Verdade*, Recife, 13 de julho de 1872.

72 *Ibid.*

73 *A União*, Recife, 17 de agosto de 1872.

74 *Ibid.*, 7 de agosto de 1872.

inteiramente anatematizados: liberdade de culto, liberdade de pensamento e separação da Igreja e do Estado [75].

Às vezes *A União* não era feliz nos seus argumentos. Um caso, como exemplo, foi um artigo em forma de diálogo entre *A União* e seus adversários, *O Liberal* e *A Verdade*, os quais tinham acusado o jornal católico de querer restabelecer a Inquisição no Brasil. *A União* tomou posição de que o uso da violência contra os dissidentes era válido e próprio. "O pastor que não enxota os lobos com gritos e pedradas", argumentou a publicação católica, "e que por uma paz fictícia e uma falsa conciliação permite-lhe permanecer livres entre os cordeiros, não está cumprindo seu dever" [76].

Os jornais republicanos, liberais e maçônicos atacavam continuamente *A União*. O bispo registrou que era "impossível descrever todos os insultos... todas as heresias, todas as blasfêmias vomitadas pelos jornais maçônicos, durante quase cinco meses a partir daquele dia (27 de julho de 1872)" [77].

Essas "heresias e blasfêmias vomitadas pelos jornais maçônicos", eram, em grande parte, traduções de publicações européias. Os autores caíam em dois grupos: católicos liberais brasileiros e europeus, e protestantes europeus.

Escritores Católicos Liberais e Protestantes

Os católicos liberais eram representados pelo Padre Hyacinthe (Charles Loyson, 1827-1912), o velho padre liberal francês da Igreja da Madalena em Paris, que em 1869 fora chamado a Roma para explicar o seu modernismo e sua grande admiração pelo protestantismo e judaísmo. Fora excomungado em 10 de outubro daquele ano. Em 1871 unira-se aos "Velhos Católicos" em Londres, e em 1873 fora nomeado vigário dos mesmos em Genebra [78]. *A Verdade*, em 10 de agosto de 1872, começou a publicar uma série de artigos do Padre Hyacinthe sob o título de "O Catolicismo Verdadeiro e o Falso" [79].

Em 24 de agosto de 1872, *A Verdade* aparece com outra série de artigos de um segundo católico liberal – o Abade Elias Meric (1836-1905) professor de Dogmática da Faculdade de Teologia de Paris. Os artigos do Abade Meric atacavam o dogma da infalibilidade papal [80].

Foram também publicados artigos de brasileiros liberais. Por exemplo, em 13 de julho de 1872, *A Verdade* publicou um artigo de José Bonifácio de Andrada e Silva (o moço), intitulado "A Maçonaria e os Jesuítas". Neste artigo José Bonifácio expressava o

---

75 *Ibid.*, 7, 10, 17, 24 e 28 de agosto; 4, 11, 14, 21 e 25 de setembro; 2, 5, 9, 12, 16, 26 e 30 de outubro; 9, 20, 22 e 30 de novembro.

76 *Ibid.*, 21 de agosto de 1872. O jornal do bispo podia ser também muito bem-humorado. Um caso é a deliciosa poesia composta em patois afro-brasileiro que apareceu em janeiro de 1873, acusando os maçons de fazerem os escravos assinar suas petições contra Dom Vital. Veja-se *A União*, 25 de janeiro de 1873.

77 Dom Vital, "Resumo histórico", p. 125.

78 *Enciclopédia Universal Ilustrada*, XXXI, pp. 395-397.

79 *A Verdade*, Recife, 10 de agosto de 1872.

80 *Ibid.*, 24 de agosto de 1872.

ponto de vista de que os jesuítas queriam impor uma religião que exigia que o homem obedecesse ou "fosse exterminado" [81].

Entretanto, os artigos que foram considerdos os mais blasfemos de todos, eram de três escritores protestantes: Edmond Dehault de Pressensé, Friedrich-Max Muller e Laurence Louis-Felix Bungener.

Edmond Dehault de Pressensé (1824-1891), teólogo e político, nasceu em Paris, mas estudou teologia em Lausane, Halle, Berlin, Tholuck e Neander. Em 1847 tornou-se líder da Igreja de Zaitbout que era independente do Estado. Opunha-se a qualquer união Igreja-Estado, quer protestante quer católica. Foi editor da *Revue Chrétiene* e autor de diversos trabalhos sobre a história cristã[82]. A *Verdade*, em 14 de setembro de 1872, iniciou uma série de artigos de Pressensé, intitulada "Liberdade de Consciência" [83].

Friedrich-Max Müller (1823-1900), filologista e orientalista anglo-germânico, nasceu em Dessau, sendo filho do poeta alemão Wilhelm Müller. Estudante de sânscrito, foi professor em Oxford (1850) e "Fellow" do *All Saints College* (1858). Müller traduzira a *Rig Veda* e os *Upanishads*, bem como seis hinos brâmanes que foram incorporados (1869) nos cinqüenta volumes dos *Livros Sagrados do Oriente*, dos quais foi editor de 1875 em diante. Seu estudo da mitologia levou-o à ciência das religiões comparadas. Em 12 de outubro de 1872, *A Verdade* começou a publicar uma série de artigos de Max Müller, intitulada "A Ciência da Religião". Esse foi o tópico sobre o qual lecionou na Abadia de Westminster no ano seguinte. Essas conferências foram compiladas mais tarde na Inglaterra, sob o título *Introdução à Ciência da Religião* [84]. O ponto de vista de Max Müller sobre religião era que todas elas eram basicamente as mesmas, desde que todas mostravam a busca de Deus pelo homem.

A Polêmica da Virgindade Perpétua

Entretanto, o mais chocante de todos os escritos protestantes publicados pela imprensa maçônica do Recife, mais chocante do que os artigos de Max Müller, foram os de Laurence Louis-Felix Bungener sobre o dogma da virgindade de Maria. Esses precipitaram a crise de dezembro de 1872, entre o bispo Dom Vital e os maçons, crise esta que se vinha formando desde a chegada daquele, em 24 de maio daquele ano. Em 9 de novembro de 1872, *A Verdade* apareceu com essa série de artigos, intitulada "Controvérsia Evangélica – A Perpétua Virgindade de Maria" [85].

Laurence Louis-Felix Bungener (1814-1874) era natural de Marselha, mas de uma família alemã. Educado em Genebra, permaneceu lá como professor dos clássicos até 1848. Removido de seu cargo, pela revolução democrática de 1848, iniciou então uma nova carreira como escritor de ficção, história e trabalhos teológicos. Em 1859 publicou um

81 *Ibid.*, 13 de julho de 1872.
82 *La Grande Encyclopédie*, XXVII, p. 601.
83 *A Verdade*, Recife, 14 de setembro de 1872.
84 *Ibid.*, Recife, 12 de outubro de 1872; *La Grande Encyclopédie*, XXIV, pp. 547-548.
85 O nome do autor aparece como "Felix Buguener" *(sic)*.

livro intitulado *Rome et la Bible: manuel du controversiste évangélique*. O livro teve um êxito rápido, assim como tiveram outros livros de Bungener. Foi publicada uma segunda edição em Paris, em 1860 [86].

O artigo que apareceu em *A Verdade* foi tirado desse livro. Bungener tomou a posição de que o nascimento de Cristo tinha sido um nascimento virginal, por ordem e desígnio de Deus. Entretanto, depois do nascimento de Jesus, Maria tinha dado à luz outros filhos, cujo pai era José, e que eram irmãos e irmãs de Jesus. Citando o Evangelho de São Mateus (X:25, XII: 46-49 e XIII: 54-56) asseverou que o dogma católico da virgindade perpétua de Maria não podia ser baseado na Bíblia [87].

A reação de Dom Vital aos artigos de Bungener foi forte e rápida. Em 21 de novembro de 1873, quebrou seu silêncio público pela primeira vez e publicou carta pastoral dirigida a todos os padres da diocese, sobre o que vinha acontecendo. Parecia, escreveu o bispo, que de certo tempo para cá as portas do abismo se tinham aberto "para dar livre curso a uma aluvião de erros e heresias que, fazendo erupção em vários pontos do Brasil", ameaçava cobrir todo o seu território.

Esses erros e heresias tinham tomado muitas formas, argumentava o bispo, incluindo insultos contra o Papa e o sacerdócio e ataques a muitos dogmas da Igreja. Entretanto, estava longe de crer que alguém se atrevesse a atacar "o que no Catolicismo há de mais doce, mais suave, mais consolador e sobremodo caro a todo coração católico – *A Santíssima e Imaculada Virgem Maria, Nossa Terna Mãe do Céu!*".

"Chegaram a um ponto", continuou a pastoral, "de negar à nossa Mãe Santíssima uma das prerrogativas que,... é o mais precioso brilhante de sua coroa de glória: negaram a sua virgindade perpétua!!!" Em face deste grande insulto a Maria, continuou o bispo, não mais podia permanecer silencioso sem ser culpado de traição ao seu ministério, e merecer severa censura da parte do Senhor.

Por isso, concitava todos os padres da diocese: "embocai a tuba evangélica e protestai energicamente contra os insultos ultimamente atirados à face da Santíssima e Imaculada Virgem, nossa terna e afetuosa mãe celestial". Recomendou também que rezassem por esses "desventurados filhos pródigos", que pregavam tais doutrinas [88].

O clero aquiesceu convocando para novenas (na capela de São Francisco Xavier) e para dizer o rosário aos domingos (na Igreja de Santo Antônio) "em desagravo, dos ultrages à nossa amabilíssima Mãe de Deus a sempre Virgem Maria, publicados por um jornal desta cidade..." [89].

Em 8 de dezembro, todas as igrejas principais do Recife anunciaram cerimônias especiais de desagravo da Virgem Maria [90].

O jornal maçônico, que tinha altamente louvado o tradutor do artigo de Bungener,

---

86 *A Verdade*, Recife, 9 de novembro de 1872; Laurence Louis-Felix Bungener, *Rome et la bible; Manuel du controversiste évangelique.* (Paris: Cherbuliez, 1860); *La Grande Encyclopédie*, VIII, 430-431.

87 *A Verdade*, Recife, 9 de novembro de 1872.

88 *A União*, Recife, 23 de novembro de 1872; Reis, *op. cit.*, III, pp. 31-34.

89 *A União*, Recife, 27 de novembro de 1872.

90 *Ibid.*, 8 de dezembro de 1872.

explicou que o cavalheiro era um protestante e não um maçom. Outrossim, que o jornal não tinha intenção de insultar a Virgem Maria, mas apresentar a seus leitores uma controvérsia válida, na esperança de derramar luz sobre a questão[91].

Bem positivamente a tradução fora elaborada por Ciríaco Antônio dos Santos Silva que, como oficial do Tesouro Imperial, se transferira para Pernambuco e estava cooperando com a imprensa liberal do Recife. Ciríaco fora o autor do *Catecismo Brasileiro*, mencionado acima, violentamente atacado pela imprensa ultramontana de São Paulo. Seu envolvimento posterior na Questão Religiosa será estudado abaixo.

Infelizmente para o movimento de desagravo da Virgem Maria, naquela mesma ocasião um padre alagoano, chamado Antônio Teixeira de Albuquerque, tomou como mulher uma jovem de 17 anos, chamada Francisca de Jesus. Os pais de Francisca, Manuel Quirino dos Santos e Generosa Maria da Glória se tinham oposto violentamente à união. O padre e a moça fugiram de jangada para Pernambuco [92]. A imprensa maçônica imediatamente ergueu o grito contra o clérigo e exigiu que fosse punido. Em 30 de novembro, o bispo suspendeu o Padre Albuquerque por três dias, apesar de a suspensão não se ter tornado pública até meados de dezembro [93].

Nesse ínterim, o silêncio episcopal sobre essa questão abrira a porta a várias especulações e insultos. Em 7 de dezembro foi dito que o Padre Albuquerque tinha celebrado a missa na Igreja de Santo Antônio. Essa notícia levou *A Verdade* a comentar que "em vez de punir os delinqüentes notórios... o Sr. bispo manda um velho tonto... concitar o povo contra os maçons a pretexto de desagravo de ultraje feito à virgindade perpétua", e ponderar que o bispo deveria ter imediatamente suspendido o Padre Albuquerque. "Sabe o Sr. bispo o que é verdadeiramente desagravar uma virgindade? É suspender em continente *(sic)* o padre Teixeira!!" argumentou o jornal maçônico [94].

O caso do Padre Albuquerque não foi a única ocasião usada pela imprensa maçônica-liberal-republicana para lançar insultos pessoais ao bispo. Naquele mesmo ano houve ataque também mais direto ao caráter do prelado. Esse ataque era de ordem moral e baseava-se no fato de o bispo ser jovem e de boa aparência física.

A Campanha Difamatória

"Dom Vital era até um homem bonito", disse Júlio Maria do Rego Barros, que fora seminarista durante a época em que Dom Vital foi Bispo de Olinda [95]. Claramente o

91 *Ibid.*, 30 de novembro de 1872.
92 *A Verdade*, Recife, 30 de novembro de 1872.
93 *A União*, Recife, 23 de dezembro de 1872.
94 *A Verdade*, Recife, 7 de dezembro de 1872. O Padre Antônio Teixeira de Albuquerque mais tarde veio a ser ministro batista. A história de sua conversão está registrada na correspondência dos missionários americanos. Ele mesmo publicou um panfleto autobiográfico intitulado *Três razões por que deixei a Igreja de Roma*, que confirma o que os missionários haviam registrado em suas cartas. Consulte-se *The Missionary*, Columbia, S.C., outubro de 1873; Antônio Teixeira de Albuquerque, *Três razões por que deixei a Igreja de Roma.* (Rio: Casa Publicadora Batista, 1838), pp. 9-15; Long, *Do Meu Velho Baú*, p. 60; Crabtree, *História dos Batistas*, pp. 41-42.
95 Stella Lacerda, *Traços da Vida do Monsenhor Júlio Maria do Rego Barros*, (s.l.: s. ed., 1956), p. 17.

seminarista Júlio Maria não foi o único a achar que Dom Vital tinha boa aparência. Um bispo jovem e bonito podia facilmente ser suspeito de desregramento, especialmente, desde que o procedimento sexual da média dos padres brasileiros tendia a ser bem livre, a despeito do celibato obrigatório da Igreja.

A campanha de difamação começou em 7 de dezembro de 1872, quando *A Verdade* publicou uma carta assinada por um "Nabucodonosor". A carta asseverava que o bispo passava a maior parte de seu tempo "fazendo as unhas e penteando a barba". O escritor então relembrava ao "jovem", os versos de Rei Salomão no livro *Cânticos de Salomão* (na realidade são de *Eclesiastes*), "vaidades das vaidades; tudo é vaidade" [96].

Poucos dias mais tarde *A Verdade* fez sua primeira acusação contra o bispo. Asseverou que estava sendo comentado pela cidade, que Dom Vital visitava com demasiada assiduidade os conventos da Glória e de São José, permanecendo lá "por duas horas ou mais e que às vezes, sob pretexto de calor, tomava banho lá" [97]. O leitor já estava psicologicamente condicionado a crer que alguma coisa estava errada sobre essas alegadas visitas do bispo, por dois poemas sobre indiscrições sacerdotais, um do poeta português José Maria du Bocage, e outro do brasileiro Fagundes Varela, ambos publicados no mesmo jornal [98].

A Igreja da Soledade, que estava sob a administração de uma irmandade fortemente maçônica, fazia soar o sino toda vez que o bispo estava fora do seu palácio. Essa prática era, naturalmente, exigida pelas regras da época. Mas a cidade era informada por *A Verdade* que os sinos soavam anunciando "as repetidas e prolongadas visitas (do bispo) à escola das irmãs de Santa Dorotéia". O jornal então sugeria que se o prelado estava incomodado com o toque dos sinos, podia dizer à irmandade da Igreja da Soledade que não mais queria aquela honraria. Os sinos repicavam a todas as horas do dia e, especialmente, à noite [99]. O presidente, recém-eleito, da Irmandade da Soledade era Aires de Albuquerque Gama, um dos redatores de *A Verdade* [100].

Depois que o bispo oficiou a seus vigários, (28 de dezembro de 1872), ordenando que exigissem das irmandades religiosas a abjuração dos irmãos maçônicos ou sua expulsão das ditas irmandades [101], a campanha de difamação chegou ao seu auge. Foi chamado *"o mais assíduo aluno das irmãs de Santa Dorotéia"* e foram feitas perguntas insidiosas sobre "o que tem o bispo que ver todos os dias n'um convento de freiras? " [102]. Alguns desses ataques tornaram-se claramente obscenos na sua descrição do que o bispo estava supostamente fazendo nas suas "visitas capitulares" à escola de Santa Dorotéia. As metáforas usadas pelo jornal maçônico para descrever as alegadas indiscrições sexuais do bispo durante essas pretensas visitas eram muito vívidas [103]. Tão intensa era essa campanha que durante um debate no Parlamento, o Senador Francisco de Paula Negreiros Sayão Lobato

96 *A Verdade*, Recife, 7 de dezembro de 1872.
97 *Ibid.*, 14 de dezembro de 1872.
98 *Ibid.*,
99 *Ibid.*, 21 de dezembro de 1872.
100 Dom Vital, "Resumo histórico", p. 126.
101 *Ibid.*, p. 128.
102 "Fatos locaes", *A Verdade*, Recife, 1º de janeiro de 1873.
103 *Ibid.*, 11 de janeiro de 1873.

(Visconde de Niterói) insinuou que o bispo interditara as irmandades porque estavam intervindo na sua vida amorosa[104].

Em defesa do bom nome do bispo deve-se dizer que a impressão que ele dava era a de um indivíduo austero e puritano na sua vida particular. Dom Macedo Costa, como já foi dito acima, depois que se encontrou com ele pela primeira vez em Pernambuco, escreveu: "Ele é um santo!"

Essas difamações persistiram por muito tempo e foram geralmente aceitas como verdades pois até um historiador sério, tal como Mário Melo, aceitou a teoria de Sayão Lobato[105]. Ainda mais, muito tempo após a morte do bispo um escritor conceituado como Euclides da Cunha tomou parte numa campanha póstuma de difamação. Conta ter estado num bordel quando um padre entrou e ocupou-se em um furioso e audível aconchego amoroso com uma prostituta. Ao interrogar quem era aquele padre, fora informado de que era Frei Dom Vital. Entretanto, Euclides não alega que realmente reconhecera o padre. Simplesmente diz que fora informado de que era Dom Vital. Um tribunal não consideraria isto evidência de primeira mão[106].

Como se explicam esses ataques ao caráter do bispo? Por que esse ódio profundo contra um homem que até aquela data tinha se conservado em silêncio apesar dos ataques contra o papado, o clero e os dogmas da Igreja?

A explicação pode ser achada numa carta datada de 25 de maio de 1872, do missionário presbiteriano Alexandre Lattimer Blackford. Nessa carta, parte da qual foi citada no Capítulo XI deste estudo, Blackford descreve a agitação causada pela suspensão do Padre José Luís de Almeida Martins e acrescentou: "Nossos amigos maçônicos dizem que isto é apenas o começo e que tencionam fazer reformas completas e radicais"[107].

A citação acima é uma das peças básicas da evidência deste estudo. Cumpre relembrar que pouco depois da suspensão do Padre Almeida Martins, Saldanha Marinho iniciara sua campanha para separar a Igreja e o Estado no Brasil. Essa campanha, a princípio, se limitava a artigos de jornais, mas por fim saiu a campo em forma de um "movimento" popular, angariando assinaturas para petições a serem submetidas ao Parlamento.

Portanto, quando se observa o modelo de provocação que os liberais e maçons usavam contra a Igreja, não somente em Pernambuco como em partes do Império, parece-me que as palavras de Blackford revelam, na verdade, um plano para provocar um conflito entre a Igreja e o Estado, de tal magnitude que, por fim, ambos os lados concordariam com uma separação total. Como Tavares Bastos expressou-o, "aproveitando-se da

---

104 *Anais do Senado*, 15 de abril de 1875.

105 Não consegui localizar os artigos de jornal de Mário Melo sobre este assunto. Entretanto, o Prof. Nilo Pereira pessoalmente informou-me, em janeiro de 1972, que se lembrava bem dos artigos e que certa vez entrara em polêmica com Mário Melo sobre as diatribes deste contra Dom Vital.

106 Fui informado pessoalmente em junho de 1969 pelo Dr. Eduardo Wanderley, Promotor Público de São José do Belmonte, em Pernambuco, que esses incidente foi publicado na 1ª edição de *A Margem da História* de Euclides da Cunha. Não encontrei volume dessa edição rara possuída pelo Dr. Wanderley. Esse incidente supostamente ocorrido com Dom Vital foi omitido nas edições subseqüentes, tais como a 2ª edição, publicada em Porto Alegre por Chardon, Lelo e Irmãos, em 1913.

107 BFMPCUSA, Vol. 4, Carta nº 150.

feliz oportunidade do conflito entre os dois rivais... vamos exigir liberdade de religião"[108].

Pessoalmente o Bispo Dom Vital permaneceu quieto durante cinco meses de provocação. Seu jornal, *A União,* naturalmente revidou os ataques aos dogmas da Igreja Católica, ao papado e ao clero. Entretanto, aquele jornal era ostensivamente redigido pelo Dr. José Soriano de Sousa e Miguel Arcanjo da Silva Ribeiro e não pelo próprio bispo. Esse silêncio pessoal do prelado pode ter sido o que finalmente levou a imprensa maçônica a publicar o artigo de Bungener sobre a virgindade perpétua de Maria. Parece-me que esta foi uma provocação deliberada, tendo como alvo obter uma revide pessoal de Dom Vital.

O bispo era pessoa de temperamento violento. Quando criança atacou um tio, que estava chicoteando um escravo. Bateu no tio com um pau tão violentamente, que aquele teve que soltar o escravo. Essa foi, sem dúvida, uma manifestação de "ira justa", mas de qualquer modo, foi ira, mostrando que era capaz de expressar com violência os seus sentimentos[109].

Por outro lado, Frei Félix de Olívola relata, também, que no Convento dos Capuchinhos em Versailles, Dom Vital fora deliberadamente maltratado e humilhado por seus mestres a fim de pôr à prova seu temperamento. Segundo Frei Félix, Dom Vital humildemente aceitou tudo sem queixa[110]. Pode-se indagar: "humilde" e exteriormente "cavalheiro" é aquele que não possui temperamento ou é aquele que teme seu temperamento e por esta razão conserva-o sob controle? Talvez um psicanalista pudesse fazer um estudo a esse respeito, entretanto, pessoalmente não me sinto qualificado a fazê-lo. Deve-se destacar, entretanto, que Frei Artur da Vacaria também descreveu o bispo como um homem autoritário, que exigia obediência absoluta a suas ordens[111]. O retrato resultante de Dom Vital é um tanto confuso. Como pode uma pessoa ser ao mesmo tempo muito autoritária e muito humilde?

A reação rápida de Dom Vital à vista dos artigos sobre a virgindade perpétua de Maria foi a primeira indicação de que podia ser compelido a dar uma resposta. Os ataques pessoais parecem ter sido, por assim dizer, um pouco de sal na ferida para provocar mais adiante uma reação mais violenta. Chega-se, então, ao momento de questionar: onde se encontravam os protestantes em meio de tudo isso? Até que ponto se envolveram na questão religiosa local? Estas perguntas serão consideradas abaixo.

Os Missionários Protestantes no Recife (1871-1875)

Até o momento em que Dom Vital exigiu que as irmandades católicas no Recife expulsassem os maçons do seu meio, a presença protestante se fizera sentir apenas através dos artigos de jornal, acima descritos. Nos princípios de março de 1873, porém, a presença protestante se tornaria muito real. Naquele mês a polícia invadiu uma casa de

108 BNRJ–SD, Bastos, "Questão Religiosa", Caderno n.º 2.
109 Olívola, *op. cit.*, p. 6.
110 *Ibid.*, pp. 22-23.
111 Vacaria, *op. cit.*, p. 39.

cultos dispersou os fiéis e os proibiu de se reunirem outra vez. A imprensa maçônica e liberal imediatamente levantou o grito a favor da liberdade de culto. A casa de culto invadida fora uma da Igreja Congregacional, estabelecida no Recife por vendedores de Bíblias madeirenses.

Os Congregacionais

Os madeirenses Antônio Marinho da Silva e João A. de Sousa, que tinham sido enviados a Pernambuco em 1865, para vender Bíblias, eram membros da Igreja Fluminense (Congregacional) dirigida pelo Dr. Robert Reid Kalley. Em 1868, outro membro daquela congregação e diácono da igreja, Manuel José da Silva Viana, fora também enviado a Pernambuco como vendedor da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira[112].

Em junho de 1871, Viana voltou ao Recife, desta vez para estabelecer um depósito permanente de Bíblias no Largo do Pilar, nº 3. Começou a vender Bíblias e ao mesmo tempo a formar uma congregação perquena em sua própria casa. Em novembro de 1872, Dr. Kalley registrou no seu diário que Viana estava no Rio e que voltaria para Pernambuco com a família[113].

Em dezembro daquele ano Viana escreveu a Kalley, informando-lhe que tinha aberto um novo ponto de pregação à Rua Dias Cardoso. O primeiro serviço nesse novo salão de cultos fora celebrado no domingo, dia 8 de dezembro de 1872[114].

O missionário presbiteriano John Rockwell Smith, que conheceu Viana em fevereiro de 1873, escreveu que o grupo congregacional estava crescendo. Tinham cultos duas vezes aos domingos e às quartas-feiras à noite. O madeirense tinha então cerca de 15 a 16 conversos esperando o batismo, e ele havia prometido à congregação uma visita do Dr. Kalley, em maio, quando o batismo seria administrado[115].

Na noite se sexta-feira, 14 de março de 1873, o subdelegado do distrito de São José, juntamente com outro oficial chamado Belchior e diversos policiais entraram na casa de Viana, na Rua dos Caldeiros, à hora em que estavam realizando uma reunião religiosa com alguns membros de sua congregação. A polícia ordenou que se dispersassem e informou-lhes de que não mais poderiam realizar encontros religiosos[116].

De acordo com a correspondência de Rockwell Smith, Viana, não desejando provocar as autoridades, suspendeu os serviços imediatamente. Ao mesmo tempo apelou ao chefe de polícia para que anulasse a ordem do subdelegado; mas sua petição foi negada. Viana teve então de apelar ao presidente da província, Henrique Ferreira de Lucena (Barão de Lucena)[117].

---

112 Luz, *Esboço Histórico*, p. 301. Para uma descrição interessante de Viana, consultar Ferrer, *Seitas Protestantes*, pp. 21-26. Ferrer conheceu Viana pessoalmente.
113 Rocha, *Lembranças do Passado*, IV, p. 306.
114 *Ibid.*, p.314.
115 *The Missionary*, Columbia, S.C., maio de 1873.
116 *A Verdade*, Recife, 22 de março de 1873; *O Liberal*, Recife, 23 de março de 1873; *The Missionary*, Columbia, S.C., junho de 1873; Rocha, *Lembranças do Passado*, IV, p. 23.
117 *The Missionary*, Columbia, S.C., junho de 1873.

Em 22 de março, tanto *A Verdade* como *O Liberal* noticiaram o caso de Viana. Este último descreveu o incidente como "um ultraje inqualificável". *A Verdade,* por outro lado, publicou um longo artigo sobre o ocorrido, citou a legislação do Império e deu diversos exemplos de como na Corte eram levados a efeito cultos religiosos protestantes, em português, sem que fossem molestados pelas autoridades.

O chefe de polícia, Dr. Queiroz Barros, foi citado no artigo como tendo afirmado que não podia considerar aquelas reuniões como "culto", que Viana fora acusado de apresentar-se "como enviado do Deus vivo", combatendo o dogma da virgindade de Maria Santíssima". Acrescenta mais, que Queiroz Barros alegara que os cultos de Viana eram "um verdadeiro escárnio ao bom senso e um desacato à religião de Estado", razão pela qual estava negando a petição[118].

A União, em 22 de março, comentara o incidente, afirmando que "um português de baixa extração e bufarinheiro de Bíblias protestantes, andava por aí pregando mil sandices contra a religião católica". O subdelegado de S. José tinha, por fim, tomado conhecimento e ido ao local de reunião e descoberto, pelo povo que se encontrava lá, "que descriam da virgindade da Mãe de Deus e escarneciam das santas imagens".

Por essa razão, escreveu *A União,* tinham sido dispersados. Contudo, continuou o jornal, "o enviado da seita maçônica, que está bem casadinha com a protestante", tomou consigo diversas cartas de apresentação quando fez seu apelo ao chefe de polícia. "Vejam... pôr mais este fato, os intentos da companhia beneficente (a Maçonaria)" disse *A União.* "Guerra aos sacerdotes católicos, e proteção ao enviado do Deus vivo; bufarinheiro de bíblias protestantes? !"[119].

João Gomes da Rocha, autor de *Lembranças do Passado,* disse que Viana, lembrando-se de que tinha consigo uma cópia da resposta de Kalley, em 1864, à legislatura do Rio de Janeiro, intitulada "Doze Artigos de Fé", a enviara à imprensa, a fim de esclarecer as concepções erradas sobre o protestantismo, causadas pelas acusações do subdelegado. O artigo foi publicado em *A Província* e em *A Verdade*[120]. Rockwell Smith, por outro lado, mais detalhadamente explicou que Viana entregou a informação a Ciríaco Antônio dos Santos Silva, "membro da Igreja de São Paulo", o qual escreveu os artigos que foram publicados por aqueles dois jornais[121].

Como foi mencionado acima, Viana apelou para o presidente da província, o Barão de Lucena[122]. A resposta de Lucena à petição do madeirense continha uma nova e curiosa interpretação do Artigo nº 5 da Constituição. A decisão de Lucena, informou Viana a Kalley, foi violentamente atacada por Ciríaco em dois artigos intitulados "Um infiel intérprete da Lei" e publicados por *O Liberal.* Outros jornais, *A Província* e

118 *A Verdade,* Recife, 22 de março de 1873; *O Liberal,* Recife, 23 de março de 1873.
119 *A União,* Recife, 22 de março de 1873.
120 Rocha, *Lembranças do Passado,* IV, p. 24.
121 *The Missionary,* Columbia, S.C., junho de 1873.
122 Para dois interessantes estudos sobre Lucena, consultar Paulo Araújo Neto Campelo, *Barão de Lucena Escorço Biográfico,* 2ª ed. (Recife: Imp. Industrial, 1914) e Flávio Guerra, *Lucena, Um Estadista de Pernambuco* (Recife: Imprensa Oficial, 1958).

A Verdade tinham também atacado a decisão do presidente; porém Viana não registrou quem havia escrito aqueles artigos[123].

Os escritos de Ciríaco, publicados em *O Liberal* acusavam o Barão de Lucena de habilmente ter "marombado na questão maçônica; que quer viver bem com Deus e com o diabo", estava mais uma vez tentando "embair a boa fé dos incautos com seu grosseiro sofisma". O presidente dissera que Viana era livre para dar culto como quisesse contanto que o fizesse em sua própria casa, com as portas fechadas e sem admitir a presença de quaisquer estranhos. Isto era absurdo, escreveu Ciríaco. A constituição permitia cultos acatólicos "em casas para tal fim destinadas, sem forma exterior de templo". A constituição não dizia que tinha de ser a própria casa da pessoa, nem que as portas deviam ser trancadas, nem que deveria ser um culto somente para uma família. Se esta era a lei, o presidente deveria mandar a polícia proibir "as práticas da mesquita *(sic)* inglesa" O povo se reunia lá em grande número e aquela não era a casa do padre inglês[124].

A questão do culto protestante em português não seria resolvida em Pernambuco por diversos meses. No dia 29 de julho, outro subdelegado invadiu a casa de José Cavalheiro, membro da congregação de Viana. Desta feita a polícia usou de "violência" para dispersar os que lá estavam reunidos para oração, de portas fechadas. O recém-fundado jornal de Ciríaco, *O Verdadeiro Católico,* relatou o acontecimento e fortemente atacou o subdelegado.

O subdelegado envolvido nesse incidente era Antônio Francisco das Neves, a quem Ciríaco descreveu como *"maçon distinto e extremo pugnador das liberdades públicas no seio dos seus irmãos",* o qual, por alguma razão, havia decidido "inutilizar por fatos a moralidade da instituição maçônica"[125]. O subdelegado, obviamente, estava seguindo a política estabelecida pelo Barão de Lucena, que na ocasião se estava esforçando para aplacar o Bispo Dom Vital.

Dois eventos podem ter contribuído para uma mudança na atitude do presidente, que o fizeram afinal, liberalizar seus pontos de vista em relação aos cultos protestantes em português. Uma, foi a posição dura do bispo na questão das irmandades, e sua recusa de cooperar com o presidente: o bispo recusou ser abrandado por qualquer tentativa de conciliação. Outra foi a pressão feita sobre o Barão de Lucena pela imprensa maçônica, e os passos legais tomados pelo recém-chegado missionário presbiteriano, John Rockwell Smith[126].

John Rockwell Smith (1846-1918)

Rockwell Smith chegara ao Recife em 15 de janeiro de 1873. Imediatamente fizera

123 Rocha, *Lembranças do Passado,* IV, pp. 23-25.
124 *O Liberal,* Recife, 7 e 22 de abril de 1873.
125 *O Verdadeiro Católico,* Recife, 12 de julho de 1873.
126 Filho do Dr. John Rockwell Smith e Sarah Jane Warfield Smith, John Rockwell Smith nasceu em Lexington, Kentucky em 29 de dezembro de 1846. Diplomou-se pela Universidade de Virginia (1868) e pelo Union Theological Seminary em Richmond, na Virginia (1872). Tinha 26 anos de idade quando foi ordenado pelo Presbitério de Texington em dezembro de 1872, um mês antes de sua partida para o Brasil. (Carta de Miss Lizziedine Wade ao Autor, datada de Nashville, Tenn., 30 de outubro de 1971).

amizade com um escocês presbiteriano, que residia no Recife há muitos anos, chamado Horace James Cannon, que lhe dera muitas informações e orientações a respeito da província[127].

O novo missionário breve travou conhecimento também com José Manuel da Silva e com Ciríaco Antônio dos Santos e Silva[128]. Smith perturbou-se muito pela interferência da polícia com os cultos de Viana e imaginou que aquilo ocorrera porque este era estrangeiro. Por essa razão fez planos de pedir, imediatamente, sua cidadania brasileira. Viana jocosamente comentou que "ele (Smith) ainda está muito mal informado sobre este tipo de coisas"[129]. Rockwell Smith não se tornou cidadão por haver descoberto que, no Brasil, o protestante estrangeiro, na verdade, tinha mais direitos que o brasileiro.

Smith em pouco tempo adquiriu certo grau de conhecimento de como lidar com a intolerância religiosa. Por exemplo, sendo informado por Ciríaco de sua intenção de fundar um jornal, imediatamente, aconselhou-o a dar-lhe o nome de *O Verdadeiro Católico* e conservar em segredo que era um jornal protestante. Ciríaco esperava começar a publicá-lo logo que conseguisse 120 assinaturas ao preço de 7$000 cada uma[130].

Em breve, chegava ao Recife outro americano, chamado John Boyle[131]. Rockwell Smith e Boyle estudavam português com um membro do quadro de funcionários do Barão de Lucena, o qual falava o inglês e lhes servia de contato no Palácio do governo[132]. Por volta de julho daquele ano, Smith começou a aventurar-se pelas ruas com um membro da congregação de Viana. Iam de loja em loja pedindo permissão para ler a Bíblia em voz alta e, se a permissão era concedida, procediam à leitura. Depois disso distribuíam folhetos religiosos entre os ouvintes. Ciríaco o aconselhou a deixar aquela prática ou, ao menos, que primeiro se regristrasse como ministro protestante[133]. A atitude do povo na província tinha chegado a um alto grau de histeria sobre questões religiosas, e não era de bom alvitre andar um estrangeiro lendo a Bíblia pelas ruas.

Em agosto daquele ano, Smith e Boyle conseguiram uma casa para estabelecer uma igreja no distrito de Santo Antônio, no centro da cidade. A casa não era habitada por nenhum deles e era chamada "uma igreja". Esta separação entre a igreja e lar foi feita por conselho de Viana e de Ciríaco, em face da teoria constitucional do Barão de Lucena, que proibira reuniões na casa de Viana por ser uma habitação particular e por essa razão não condizia com a definição constitucional de um local de culto acatólico. A princípio Lucena concordara com o chefe de polícia, dizendo ser ilegal quem quer que fosse realizar serviços protestantes em português. Mas tarde mudara seu ponto de vista e reconhecera

127 *The Missionary*, Columbia, S.C., abril de 1873.
128 *Ibid.* maio e junho de 1873.
129 Rocha, *Lembranças do Passado*, IV, p. 25.
130 *The Missionary*, Columbia, S.C., julho de 1873.
131 John Boyle (1845-1892) nasceu em Spencer County, Kentucky. Diplomou-se pela Faculdade de Filosofia do Center College em Kentucky (1868) e, como Rockwell Smith, concluiu o curso teológico no Union Theological Seminary em Richmond, na Virginia (1872). Casou com Agnes N. Morton, de Farmville, Virginia, poucos dias antes de partir para o Brasil, em março de 1873. Tinha então 27 anos. (Carta de Miss Lizziedine Wade ao Autor, datada de Nashville, Tenn., 30 de outubro de 1971).
132 *The Missionary*, Columbia, S.C., dezembro de 1873.
133 *Ibid.*, setembro de 1873.

que era legal ter reuniões tais como essas, mas não em casas particulares. Essa tinha sido a mudança principal da interpretação de Lucena, provavelmente resultante da crítica muito mordaz de Ciríaco no artigo mencionado acima, publicado em *O Liberal.*

Naquele mesmo mês de 1873, Rockwell Smith visitou pessoalmente o Barão de Lucena. Foi apresentado ao presidente pelo membro do quadro de funcionários do Palácio que era seu professor de português e que lhe serviu de intérprete. Lucena concordou que Smith tinha o direito de pregar em português, dentro de casa, e "exercer todas as funções do ministério, de ensinar em escolas... e vender ou distribuir Bíblias e livros". Naquela ocasião, Smith também perguntou ao presidente se podia usar sua sala de visitas para o propósito de pregar e ele concordou que sim. "Não mencionei a inconsistência entre suas expressões e a decisão conferida no caso de Viana", escreveu o missionário[134].

Ciríaco imediatamente correu à imprensa para anunciar no seu *O Verdadeiro Católico* que "o Rev. Mr. J. R. Smith *(sic)* ministro da religião evangélica presbiteriana" tinha chegado ao Recife, e se estabelecido na casa n.º 15, defronte a Igreja de Santo Antônio. Ainda mais, que Smith tivera entrevista pessoal com o presidente da província, que reconhecera que, sob as leis do Império, era livre para pregar e exercer seu ministério sem obstáculos por parte de autoridades subalternas[135].

O trabalho protestante aberto no Recife continuou quietamente sem causar grande perturbações na vida da cidade, até a chegada do Dr. Robert Kalley, nos fins de setembro de 1873, como será visto adiante. Entretanto, o trabalho protestante secreto levado a efeito pelo jornal de Ciríaco, *O Verdadeiro Católico,* teve no Recife um papel importante na campanha para a separação da Igreja e do Estado.

"O Verdadeiro Católico"

Ciríaco Antônio dos Santos e Silva, redator do *O Verdadeiro Católico,* era natural de Pernambuco. O nome de seus pais e a data do seu nascimento são-nos desconhecidos. É sabido apenas que era empregado do Tesouro no Recife[136]. Seu nome aparece na correspondência do Visconde do Rio Branco com o Imperador[137].

Ciríaco uniu-se à Igreja Presbiteriana de São Paulo por volta de 1867, visto que naquele ano aparece tomando parte na eleição dos presbíteros daquela igreja[138]. Em 1867, publicou também a primeira edição do seu *Catecismo Brasileiro Para Uso nas Escolas Primárias,* já mencionado acima. Seu sobrinho, Leônidas P. da Silva, foi batizado no Recife por Dr. Kalley, estudou teologia no Harley College em Londres e voltou ao Brasil como ministro congregacional[139].

---

134 *Ibid.*, dezembro de 1873.
135 *O Verdadeiro Católico,* Recife, 16 de agosto de 1873.
136 Ciríaco Antônio dos Santos e Silva, *A Malversão de Mãos Dadas Com os Depredadores da Tesouraria da Fazenda da Província de Pernambuco.* (Recife: s. ed., 1875), citado Blake, *op. cit.*, II, p. 53.
137 "Cartas do Visconde do Rio Branco", p. 178.
138 McIntire, *Fifty Years,* p. 165.
139 Luz, *Esboço Histórico,* pp. 427-429.

Tanto Alfredo de Carvalho como Luiz do Nascimento, que escrevera sobre a imprensa de Pernambuco, parece que não se aperceberam de que *O Verdadeiro Católico* era uma publicação protestante[140]. No entanto, o historiador pernambucano Vicente Ferrer, que foi amigo íntimo de José da Silva Viana, já registrara esse fato em seu trabalho, intitulado *Seitas Protestantes em Pernambuco*[141].

Essa omissão de Nascimento e Carvalho não se reflete na habilidade de dois historiadores mencionados, mas é uma indicação de quão bem sucedido foi o trabalho secreto de Ciríaco. Foi uma circunstância favorável a Ciríaco que o ano de 1873 testemunhasse a aparição de tantos jornais, dedicados ao debate da questão religiosa. De acordo com Nascimento, entre as publicações anti-Dom-Vital e anti-jesuítas, aparecidas em 1873, estavam *O Jesuíta* (maçônico), *O Excomungado* (maçônico), *O Liberal Pernambucano* (liberal), *A Luz* (republicano), *A Lanterna* (republicano), *O Jornal de Fábio Rústico* (maçônico) e *O Trabalho* (provavelmente maçônico também)[142]. Não é de causar surpresa, portanto, que um jornal protestante não tenha sido conhecido como tal, desde que seu tema era idêntico ao dos outros.

Havia, no entanto, uma diferença marcante entre *O Verdadeiro Católico* e as outra publicações liberais, republicanas e maçônicas: Ciríaco (no meu julgamento) não publicava insultos pessoais ou difamação contra Dom Vital ou qualquer outro membro do clero católico. Segundo Nascimento, o jornal de Ciríaco continha "longos editoriais, focalizando principalmente a questão religiosa em Pernambuco... com palavras de simpatia para com os maçons e críticas às ações do Bispo Dom Frei Vital Maria de Oliveira"[143].

O Verdadeiro Católico era uma publicação claramente dedicada aos assuntos da Questão Religiosa em Pernambuco, mas os discutia com maior moderação do que o faziam os outros jornais. Seu tema principal era a separação da Igreja e do Estado, que considerava a única solução para a crise político-religiosa da época[144].

O jornal de Ciríaco era em favor da renovação do plano do Padre Antônio Feijó, em 1830, de criar uma Igreja brasileira independente de Roma[145]. Fazia coro com o jornal de orientação protestante *O Novo Mundo*, de Nova York, ao atacar o Senador Zacarias de Góis e Vasconcelos[146].

Acusava, também, os maçons de serem "tímidos" por não fazerem uma campanha mais forte para remover o Artigo 5 da Constituição[147].

Ciríaco, vez por outra, tornava clara sua preferência religiosa, por meio de artigos tais como aquele mencionado, dando as boas-vindas a Rockwell Smith em setembro de

140 Carvalho, *op. cit.*, p. 365. Nascimento, *op. cit.*, IV, pp. 367-368
141 Vicente Ferrer de Barros Wanderley Araújo, *Seitas Protestantes em Pernambuco. Subsídios Históricos pelo Dr...* (Recife: Tip. do **"Jornal do Recife", 1906), *passim.***
142 *Ibid.*, pp. 353-371.
143 *Ibid.*, p. 368.
144 *O Verdadeiro Católico*, Recife, 14 de junho, 2, 9 e 16 de agosto e 20 de setembro de 1873.
145 *Ibid.*, 23 de agosto de 1873.
146 *Ibid.*, 28 de junho de 1873.
147 *Ibid.*, 7 de junho de 1873.

1873[148]. Poucas semanas mais tarde, publicava uma nota louvando a formação da Aliança Evangélica Brasileira. Registrou também a chegada do Dr. Kalley, suas conferências e o motim contra o escocês[149].

Não está claro quanto os missionários americanos presbiterianos contribuíram para sustentar essa publicação. Parece que a ajudaram com informação, como se vê numa carta de Richard McIllwaine, Secretário da Junta de Missões Estrangeiras Presbiterianas, em Columbia, S.C. Aquele mandou a Rockwell Smith um exemplar do Ato de Liberdade Religiosa, de Jefferson, que Smith solicitara para publicação em jornal do Recife, cujo nome não foi mencionado. McIllwaine aconselhou muito seriamente ao jovem missionário, a que não se envolvesse "em quaisquer questões civis que pudessem estar agitando a comunidade". E acrescentou, "se o senhor vem a se interessar nessas lutas civis, isto não somente o porá numa falsa luz, como também reagirá desfavoralvelmente na sua própria condição espiritual"[150]. Creio, em vista da amizade íntima de Smith com Ciríaco e pela data da carta de McIllwaine, que o jornal em pauta era *O Verdadeiro Católico.*

Eventualmente, em 1875, John Rockwell Smith iniciou no Recife seu próprio jornal, chamado *Salvação de Graça.* Foi a primeira publicação no norte do Brasil a declarar-se protestante[151].

Outros membros da imprensa recifense, eventualmente aparecem como membros de igrejas protestantes. Este é o caso do caricaturista Antônio Vera Cruz.

Antônio Vera Cruz, o Caricaturista

É difícil decidir se o caricaturista Antônio Vera Cruz deve ser classificado como protestante ou como maçom que eventualmente tornou-se protestante. Vera Cruz era um desenhista maçônico que se envolveu na Questão Religiosa, no Recife. Infelizmente, nada é conhecido de sua origem ou mesmo da data do seu nascimento. Seu nome aparece diversas vezes na obra de Luiz do Nacimento sobre a imprensa do Recife, e uma vez na *História da Imprensa Periódica Pernambucana,* de Alfredo Carvalho[152].

Esses autores, no entanto, nada esclarecem sobre seus antecedentes. Nilo Pereira, escrevendo sobre a imprensa da época e as duas revistas *A América Ilustrada* e *O Diabo a Quatro,* para as quais Vera Cruz trabalhava, afirmou que essas publicações tinham "uma agressividade que, de muito, excedia o espírito crítico"[153].

Vera Cruz trabalhou primeiro para *A América Ilustrada,* fundada em 1871 por Joaquim Maria Carneiro Vilela e José Caetano da Silva. Contribuiu com caricaturas para essa publicação desde o início até 1878. Em 1875 começou a desenhar para a revista *O Diabo a*

148 *Ibid.*, 6 de setembro de 1873.
149 *Ibid.*, 25 de outubro e 1º de novembro de 1873.
150 LUTSRV–JRSP, Carta de R. McIllwaine a John Rockwell Smith, Columbia, S.C., 11 de agosto de 1873.
151 Carvalho, *op. cit.*, p. 378; Nascimento, *op. cit.*, IV, pp. 418-419.
152 Nascimento, *op. cit.*, V. pp. 319, 395, 401, 402 e 422; Carvalho, *op. cit.*, p. 338.
153 Pereira, *Dom Vital,* p. 53.

Quatro, da qual foi caricaturista até 1878. Naquele mesmo ano (1875) também contribuiu com charges para o jornal *O Estabanado*[154].

O caricaturista maçônico costumava assinar seus trabalhos com "V.C" ou "V+" ou V. Cruz" e também como "areV". A caricatura mais cáustica e mais insultuosa que apareceu no *Diabo a Quatro* foi publicada em 18 de julho de 1875. Representava uma bacanal cujos participantes eram freiras e padres e membros da Associação Católica de Pernambuco. Tinha por título: "Frei Vital na prisão e a Sociedade Católica afogando sua tristeza em vinho". Não foi assinada, mas o estilo era de Vera Cruz[155].

A data em que afinal Vera Cruz uniu-se à igreja protestante não pode ser determinada com precisão. A primeira notícia, que encontramos sobre sua conexão com a igreja evangélica, está no Livro de Atas da Primeira Igreja Presbiteriana do Recife (1888-1894). Um apontamento, datado de 10 de dezembro de 1892 e assinado pelo Secretário do Conselho, o ex-confederado W.C. Porter, registra que naquele dia "Sr. Antônio Vera Cruz, por carta demissória da Igreja da Paraíba do Norte, fora aceito como membro da Igreja do Recife".

Pouco tempo depois Vera Cruz veio a ser presbítero da Primeira Igreja Presbiteriana do Recife[156]. Trabalhou também como vendedor de Bíblias no interior de Pernambuco. Complementava seu sustento ensinando desenho em Garanhuns.

A presença protestante em Pernambuco culminou dramaticamente com a presença do Dr. Robert Kalley em 1873.

Kalley em Pernambuco

Afinal, a visita do Dr. Kalley ao Recife, há muito anunciada e planejada, realizou-se de setembro a outrubro de 1873. Essa parece ter sido uma época pouco favorável para aquela visita, pois que o conflito entre o Bispo Dom Vital e o governo tinha criado um clima de histerismo religioso em Pernambuco. Em 14 de maio daquele ano houve um motim em protesto da suspensão *ex-informata consciência* do Deão Joaquim Francisco de Faria. "O povo" invadiu a escola jesuíta e destruiu a tipografia que imprimia o jornal *A União*. Desde então, o jornal do bispo reaparecera e a atmosfera de histeria e violência aumentara.

Os Kalleys chegaram ao Recife em 28 de setembro. Dr. Kalley imediatamente deu passos para registrar-se como ministro protestante na província, de acordo com a Lei n.º 1.144 de 1861, e para certificar-se de que os livros de registro civil podiam ser obtidos em Pernambuco, como a lei exigia. Cuidadosamente escreveu no seu Diário o que fez, de

154 Nascimento, *op. cit.*, IV, pp. 313-319, 395-402 e 422.

155 Para outras caricaturas, moderadamente insultuosas, da autoria de Vera Cruz, consultar *O Diabo a Quatro*, 11 de junho, 18 de julho, 8 e 22 de agosto, 26 de setembro, 11 de outubro e 4 de novembro de 1875.

156 Lessa, *Anais*, p. 465. Um retrato de Vera Cruz, que pertenceu ao Reverendo Antônio de Carvalho de Silva Gueiros e agora se encontra na posse do Autor, mostra o caricaturista como um mulato escuro, de aparência inteligente. A julgar pelas aparências, obviamente não era um dos madeirenses seguidores do Dr. Kalley. Uma classificação exata de sua filiação religiosa durante os anos de 1871 e 1878 requereria mais investigações do que o Autor pode dar a este assunto.

modo que seus movimentos e pensamentos naquela época estão registrados em *Lembranças do Passado.*

Kalley conseguiu alugar o Teatro Santo Antônio, para pronunciar conferência pública sobre Jerusalém. Essa conferência relizou-se a 20 de outubro. Uma grande multidão assistiu, inclusive o vice-presidente da província e o chefe de polícia.

Na sexta-feira anterior (17 de outubro) Kalley realizara a cerimônia de casamento de três casais. No domingo, 19 de outubro, doze pessoas foram batizadas e a Igreja Evangélica Pernambucana foi oficialmente fundada. A igreja reunia-se na casa de Viana à Rua Augusta. Esses eventos quase não foram notados na cidade, porém o mesmo não foi o caso do seguinte casamento a ser realizado por Kalley.

A conferência pública do escocês trouxera grande publicidade para os protestantes do Recife. O nome de Kalley era bem conhecido na cidade pelos que tinham lido os jornais na década passada. Há muito era apontado como o propagandista protestante mais perigoso no Império. Assim, quando a igreja se reuniu na seguinte quarta-feira, em 22 de outubro, para o casamento de João da Fonseca e Francisca Tereza de Jesus, uma grande turba aglomerou-se do lado de fora e iniciou um motim. É difícil dizer com segurança quem foi diretamente responsável por isso[157].

A escolha das palavras usadas por *A União,* para descrever o motim, dá a medida da histeria da época. Sob o cabeçalho de "Fatos Diversos" o jornal queixou-se de que "o bufarinheiro Viana, distribuidor de bíblias falsas", graças à indiferença das autoridades, ainda andava pelas redondezas pregando sua "verdadeira religião". O tal bufarinheiro, continuou o colunista, tinha-se estabelecido à Rua Augusta, onde, no dia 22 daquele mês, estava se realizando um casamento. Entretanto, durante a cerimônia, como o povo do Recife não estava acostumado àquela espécie de atividade, "saudaram o padre *(sic)* e os recém-casados com tantos apupos e assovios" que os mesmo foram forçados a se refugiar no botequim mais próximo à rua das Caldeiras. "Houveram *(sic)* pedradas e pancadaria grossa." *A União* terminou a coluna com o comentário de que, se as autoridades, cuja obrigação era proteger a religião do Estado, "não estivessem tão ocupadas *legislando* em prol das seitas heterodoxas, ou do aumento de salário (dos pastores protestantes) nenhum ganhador se afrontaria a ensinar doutrinas subversivas da religião"[158].

Noutro artigo, no mesmo número, *A União* replicava às acusações dos jornais republicanos, liberais e maçônicos, de que o ataque a Kalley fora dirigido por "agentes do jesuitismo". Queixou-se que parecia que sob o conceito maçônico, "os agentes estrangeiros do protestantismo" eram os únicos a ter liberdade de culto. "Insuflastes o povo e o guiastes à Capela dos Revds. Padres Jesuítas, afugentastes espavoridas as famílias brasileiras que se achavam orando lá", continuou *A União,* "esbordoástes os sacerdotes católicos estrangeiros; violastes o domicílio privado... e hoje vindes em nome da liberdade atribuir aos *agentes do jesuitismo* o desacato na rua Augusta". O colunista concluía suas observações dizendo: "Se a liberdade é um bem, deixai que todos gozem dela, e primeiramente os bons"[159].

---

157 Rocha, *Lembranças do Passado,* IV, pp. 42-50.
158 *A União,* Recife, 25 de outubro de 1873.
159 *Ibid.*

Kalley, aconselhado pelo comerciante escocês Horace James Cannon, procurou o Capitão Bentick Welbone (ou Welbore), cônsul britânico, que levou a questão ao chefe de polícia. No domingo, 26 de outubro, na reunião da Igreja Congregacional à Rua Augusta, estavam presentes o chefe de polícia, o comandante das tropas e o delegado do distrito. Do lado de fora do local de reunião a ordem era mantida por uma tropa de cavalaria[160].

O modelo dos eventos em Pernambuco era o mesmo que na Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. O Governo dava completa proteção aos protestantes e a facção maçônica-liberal-republicana aplaudia. Por outro lado o governo nada fazia para proibir a discussão pública dos dogmas católicos, ou a distribuição de Bíblias "protestantes" e panfletos que, segundo a interpretação ultramontana, era proibida por lei. Ainda mais, permitia demonstrações públicas contra o clero católico e só agia depois de a violência ter sido consumada, tal como ocorrera durante os dias de Dom Cardoso Aires, em 1869, e em 14 de maio de 1873 contra os padres jesuítas no Recife.

Em fevereiro de 1873, Dom Vital divulgava uma carta pastoral premunindo seu rebanho contra o que chamou as "armadilhas e maquinações da maçonaria". Esta, afirmou o bispo, era a mesma tanto no Brasil como na Europa. A maçonaria brasileira era um ramo da mesma árvore que se estendia sobre todo o mundo em "cuja maléfica sombra os protestantes, judeus, maometanos, turcos, os budistas, os fetichistas, os deístas e até os ateístas acham proteção". O bispo, então, proibiu seus paroquianos de lerem *A Verdade* e ordenava aos vigários empreenderem todo o esforço para exortar todos os que eram maçons a abjurar a Maçonaria. Se não mudassem, dizia ele, deveriam ser postos para fora das irmandades[161].

As conseqüências da ação do bispo são bem conhecidas e não exigem maiores detalhes aqui. Os eventos que se seguiram são descritos em todas as biografias de Dom Vital e em estudos da Questão Religiosa. É suficiente relembrar que, em 12 de junho de 1873, o Governo Imperial ordenou que o bispo suspendesse a interdição da irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de Santo Antônio que se recusara a atender a admoestação concernente aos membros maçons. Em 6 de julho, o prelado replicou ao Governo, recusando-se a levantar o interdito e dando suas razões. A 16 de outubro, o solicitador geral da Coroa denunciava-o sob o Artigo 96 do Código Criminal.

O Supremo Tribunal, em 12 de dezembro de 1873, indiciou o Bispo de Olinda e ordenou sua prisão. Em 2 de fevereiro de 1874, magnificamente vestido em seus trajes episcopais, Dom Vital foi preso no Arsenal Naval do Recife. No dia 8 daquele mês, o navio de guerra *Recife* levou-o para o Rio de Janeiro para ser julgado pelo Supremo Tribunal[162].

Daí em diante, a maioria dos estudiosos da Questão Religiosa têm concordado que esse evento fora puramente uma colisão entre dois conceitos filosóficos, catolicismo versus liberalismo, representado este pela maçonaria. Basicamente esta interpretação está correta. Contudo, à vista da quantidade maciça de evidência que tenho apresentado nesse

160 Rocha, *Lembranças do Passado*, IV, p. 51.
161 Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, *Carta Pastoral Premunindo os Seus Diocesanos Contra as Ciladas e Maquinações da Maçonaria*, citada por Reis, *op. cit.*, III, pp. 33-65.
162 Olívola, *op. cit.*, p. 233.

estudo, deve-se interpretar ao menos alguns dos argumentos dos bispos em questão de outro ponto de vista além do seu contexto puramente filosófico.

A evidência em mão permite que esses eventos sejam interpretados como algo puramente nacional e provincial, visto que os bispos estavam muito preocupados com o avanço feito pelo protestantismo no Brasil, e em particular em suas dioceses. Essse avanço do protestantismo, na ótica dos prelados, como Dom Vital a expressou na sua resposta ao Aviso do Governo e em sua carta ao Bispo Frederico Aneiros, de Buenos Aires, representava um grave perigo para a nação. A maçonaria, de acordo com ele, era a força propulsora por trás da propaganda protestante e de toda a agitação contra o ultramontanismo, bem assim como em prol da liberdade de culto e de todos os outros conceitos libertários que tinham sido anatematizados no Sílabo.

Uma questão permanece ainda obscura. O Bispo Dom Vital teria entrado em desacordo com a interpretação e a solução para a Questão Religiosa, apresentadas pelo Internúncio Domenico Sanguigni, por ter uma compreensão filosófica mais lata da disputa? Ou estaria ele em desacordo por estar mais preocupado com o que estava acontecendo na sua própria diocese, na da Corte, na de Belém do Pará, na de São Paulo e na do Rio Grande do Sul? Esta questão consideraremos no capítulo seguinte que estuda a correspondência do Internúncio com o Cardeal Antonelli.

14

O TRONO À BEIRA DO DESASTRE

É UM FATO bem conhecido, pelos estudiosos da Questão Religiosa, que o Internúncio Domenico Sanguigni e Dom Vital discordaram fortemente sobre a maneira de o bispo lidar com as irmandades católicas. De fato, a atitude do Internúncio, ante o Governo, levou Viveiros de Castro a afirmar que Sanguigni era "mais cortesão do Governo, junto ao qual estava acreditado, do que defensor dos interesses da igreja"[1].

A despeito dessa opinião de Castro, Domenico Sanguigni surge através de sua correspondência, não somente como um diplomata capaz, mas também como um clérigo cuja principal preocupação era a Igreja e seu bem-estar. Não era menos ultramontano do que Dom Vital, exceto que seu ultramontanismo era temperado com a idade, a paciência e pelo ceticismo de um diplomata experimentado. Sua correspondência com o Cardeal Antonelli, que será estudada abaixo, mostra que o Internúncio estava não apenas preocupado com a Igreja, mas que também estava cônscio do que estava acontecendo, e do que os republicanos e liberais extremados estavam tramando: isto é, criar tal conflito entre a Igreja e a Coroa, que ambos os lados afinal pediriam que fosse rompida a sua relação peculiar.

Tanto o Internúncio como Dom Vital acreditavam que a Igreja Católica no Brasil estava em grande perigo. Parecem ter discordado apenas em como melhor proteger os interesses da mesma. Sanguigni acreditava que, se o trono fosse derrubado, a Igreja ficaria em maior perigo do que aquele em que se achava no momento, sofrendo as ignomínias do regalismo de Dom Pedro II.

Dom Vital, ao contrário, não parecia ter grandes preocupações pelo Trono, se este insistia na sua política de alargar a interpretação da Constituição, no que tangia a outros cultos, e se mantivesse sua posição regalista, colocando-se acima do Papa e exigindo dos bispos uma lealdade que ultrapassava a lealdade que deviam à Igreja Católica. "Ou o Governo do Brasil declara-se acatólico, ou declara-se católico", escreveu o bispo na sua "Resposta e Reflexões ao Aviso de 12 de junho de 1873". Continuou dizendo que, "se o

1 Castro, "Contribuições para a biografia de D. Pedro II", p. 514.

Governo brasileiro é católico, não só não é chefe superior da religião católica, como é seu súdito"[2].

A posição do bispo era claramente de tentar forçar o Governo a definir-se. Se se declarasse católico, então teria de agir como um Governo "católico", sob os conceitos do Concílio Tridentino e os preceitos do Sílabo. A definição que o bispo dava de um "católico" era a de alguém que aceitava inquestionavelmente a direção da Igreja. "Pois para todo o que preza o nome de católico", escreveu ele, *"Petrus locutus est causa finita est"*[3].

Diversas questões poderiam ser propostas sobre a compreensão dos bispos a respeito de política ou sua completa indiferença em relação à mesma. Teria o Internúncio informado claramente aos bispos a sua opinião referente às possíveis conseqüências políticas de seus atos? Teria dito que temia que uma posição intransigente por parte dos bispos resultasse numa revolta liberal-republicana e na possível queda do Trono? Se o fez, por que escolheram eles desafiar o Governo tão obstinadamente? Que resultado esperavam de sua desobediência e da punição que provavelmente receberiam das mãos do Governo?

A Teoria da Influência Bismarquiana

De acordo com a correspondência do Internúncio com Roma, sabe-se que estava convicto de que três forças se tinham conjugado para lutar contra a Igreja, todas unidas pelo laço comum da maçonaria: o liberalismo, o republicanismo e o protestantismo. Quanto ao protestantismo pensava estar o mesmo ligado intimamente à *Kulturkampf* do Chanceler von Bismark. Por esta razão, na sua ótica, na luta contra a Igreja no Brasil, estava presente o elemento protestante alemão e não o protestante americano, como acreditavam Dom Macedo Costa e Dom Manuel Joaquim da Silveira.

Como outros líderes católicos do Império, o Internúncio estava bem informado das fortes pressões que diversos estados germânicos vinham exercendo sobre o Brasil para aumentar o escopo dos direitos civis e religiosos dos imigrantes acatólicos. Essas pressões durante a década de 1860 tinham sido obra de Friederich von Eichmann, Enviado Especial da Prússia. Já em 1862, Dom Pedro II registrara em seu diário quão insistente e repetidamente von Eichmann solicitara uma solução para a questão do casamento protestante. O Imperador, por seu turno, pressionara seus ministros para que achassem uma solução para o caso[4]. A pressão de von Eichmann continuara a aumentar de intensidade e de escopo. Preocupava-se ele não apenas com o casamento, como também com outros direitos civis para os imigrantes protestantes.

Em 1865-1866 von Eichmann entrara em choque com Dom Sebastião Laranjeiras, Bispo do Rio Grande do Sul, sobre uma cerimônia de casamento realizada pelo Rev. Dr. Hermann Georg Borchard. O bispo alegara que fora um casamento misto (que sob a lei

2 Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, "Resposta e Reflexões ao Aviso de 12 de junho de 1873", in Reis, *op. cit.*, III, pp. 112-113.
3 *Ibid.*, p. 115.
4 "Diário do Imperador", pp. 67, 147-148, 156-157, 170, 188 e 191.

brasileira somente padres católicos podiam realizar) mesmo que o alegado cônjuge católico (Anna Hatzemberger) tivesse assinado um documento declarando-se "protestante". Dom Laranjeiras fora informado de que a noiva era realmente católica e que assinara o documento por conveniência. Por essa razão o bispo apresentara um protesto ao Presidente da Província contra aquele casamento. Isto ocasionou von Eichmann a escrever uma nota em termos fortes ao Governo brasileiro. A questão foi finalmente levada ao Marquês de Olinda, Ministro de Estado. Os papéis de Nabuco de Araújo contém curiosa carta do Bispo Laranjeiras ao Marquês de Olinda, em resposta aos argumentos do diplomata prussiano[5].

Esse é apenas um exemplo, entre muitos, de como o Ministro prussiano interveio em matéria que se relacionava com os direitos dos imigrantes protestantes. Não surpreende, portanto, achar-se o Internúncio, em 1872, um tanto alarmado com a chegada do Conde von Solms, novo ministro do recém-unido Império Alemão. Até aquele momento, comentou Sanguigni, o novo ministro não fizera quaisquer queixas alarmantes ao Governo brasileiro. Por essa razão, pensava ele, "tudo se limitará a exigências de novos privilégios e garantias para os protestantes germânicos", e acrescentou: "Deus nos livre do casamento civil"[6]. A imagem de Bismark e o fantasma do casamento civil pareciam estar sempre presentes na mente do Internúncio.

Em 1873, depois de começado o problema de Dom Vital em Pernambuco, o Internúncio escreveu extensa carta ao Cardel Antonelli, explicando os antecedentes da questão, afirmando que podia ver claramente em tudo a influência republicana. Começava também a crer que a questão era "uma maneira sagaz de separar este Império e (de). . . enfraquecer as boas relações que tem com a Santa Sé". E acrescentou, "nisto se pode suspeitar influência maçônica germânica"[7].

Em 22 de junho de 1873, Sanguigni escrevia outro longo relatório, no qual, uma vez mais reiterava sua suspeita de que se encontraria influência germânica atrás de toda a agitação maçônica brasileira[8]. Pouco tempo depois (7 de julho), mandou a Roma o que chamou "prova" de que "Maçons republicanos" da Grande Loja do Vale dos Beneditinos estavam agindo de comum acordo com as lojas maçônicas alemãs. Sua "prova" era um recorte de jornal do Rio, anunciando que a Grande Loja York, da Prússia, reconhecera oficialmente e estabelecera laços fraternais com aquela Grande Loja brasileira[9].

Poucos dias mais tarde, em 16 de julho, o Internúncio escrevia outra carta ao Cardeal Antonelli, explicando quão bem montada estava o que chamou "a máquina revolucionária" no Brasil. Estava "certo" da influência germânica, acrescentando ele que não estava enganado ao ver "a mão revolucionária de Bismark (segurando) o martelo da questão

5 IHGB, L. 379, ms 3, Carta de Dom Sebastião Laranjeira ao Marquês de Olinda, Porto Alegre, abril de 1866.
6 ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, carta nº 4434, Petrópolis, 5 de abril de 1872, Rubrica 251, Fascículo 4, Fólios 141 – 142.
7 *Ibid.*, 1873, Carta nº 4854.
8 *Ibid.*, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Rio, 12 de junho de 1873, Carta nº 4890, Anno 1875, Rubrica 251, Fascículo 1, Fólios 36 – 43.
9 *Ibid.*, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, 7 de julho de 1873, Carta nº 4906, Anno 1875, Rubrica 251, Fascículo 1, Fólios 58 – 59.

religiosa em Pernambuco". Na sua opinião, asseverou Sanguigni, era muito provável que a intensão "de Bismark" fosse destruir as boas relações que a Santa Sé mantinha com o Brasil[10].

A interessante teoria do Internúncio Sanguigni, da influência de Bismark na Questão Religiosa brasileira, é uma grande surpresa para o estudioso do assunto. No entanto, pode não ter ele estado muito distanciado da verdade. Creio que uma pesquisa mais profunda sobre este tema poderia produzir diversas surpresas a respeito desta alegada influência alemã.

Dever-se-ia assinalar que este período (1869-1874) foi de volumosa correspondência sobre assuntos não divulgados entre o Ministro Prussiano no Rio de Janeiro e o Gabinete Imperial Germânico de Negócios Estrangeiros[11]. Ademais, não se deve esquecer ter-se comentado muito que o Visconde do Rio Branco andara mostrando orgulhosamente a seus amigos uma carta do Chanceler Bismark. Nesta carta, consta que Bismark elogiara Rio Branco pela direção que dera às *"pretensões da Cúria Romana"*.

O Apóstolo, que divulgou o assunto, comentou que todos os que tinham seguido Rio Branco na sua "macaqueação" de Bismark, sabiam que havia uma amizade íntima "entre o déspota da Alemanha e o do Brasil". Entretanto, continuou o jornal ultramontano, o que não era até então conhecido era a correspondência que Rio Branco recebera do Chanceler alemão[12].

A teoria da conspiração liberal-republicana

O Internúncio foi informado pela primeira vez sobre o alegado papel republicano na agitação maçônica, em dezembro de 1872. Enquanto se encontrava em Petrópolis, em 19 daquele mês, recebera a visita do ex-padre católico italiano Paulo Grande. Este foi descrito por Sanguigni como um padre siciliano que recebera em Palermo o diploma de maçom das mãos do próprio Garibaldi. Depois de vaguear pela Itália viera ao Brasil onde seu diploma maçônico fora reconhecido pelo "Grande Oriente Republicano desta Capital" (isto é, a Grande Loja do Vale dos Beneditinos). Foi Paulo Grande quem informou a Sanguigni o que os republicanos estavam alegadamente tramando fazer[13].

O que Paulo Grande pode ter ou não ter dito ao Internúncio, é que não somente havia abjurado a fé católica, como também se auto-ordenara pastor protestante. De acordo com a carta de A. L. Blackford ao Dr. Robert Kalley (datada de 2 de novembro de 1872), Paulo Grande viera ao Brasil via Montevidéu. Ao chegar aqui informara a Blackford que fora ordenado ministro protestante pela Igreja Valdense em Florença, que se casara no Uruguai e que tinha um filho. No Rio, relatou Blackford, tomara emprestado

---

10 *Ibid.*, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Rio, 16 de julho de 1873, Carta nº 4921, Anno 1875, Rubrica 1, Fólios 46 – 51.

11 *A Catalogue of Files and Microfilms of the German Foreign Ministry Archives, 1867 – 1920.* (Publicado pelo Comitê da Associação Histórica Americana, para o estudo dos Documentos da Guerra, 1959), p. 920.

12 *O Apóstolo*, Rio, 7 de agosto de 1874.

13 ASVSS, 1875, Carta nº 4890.

o templo da Igreja Presbiteriana para dirigir cultos protestantes para os imigrantes italianos e também iniciara cultos protestantes nos distritos de São Cristóvão e São Francisco Xavier.

Nessa carta Blackford respondia a uma indagação de Kalley. Em 6 de agosto de 1872, o escocês fora visitado por Paulo Grande que dissera ser amigo do bem-conhecido ex-padre católico italiano que se tornara ministro protestante, Luigi de Sanctis. Pouco depois dessa visita, Kalley recebera carta de Paulo Grande dizendo que, a pedido de presbiterianos e diversos congregacionais, estava abrindo uma igreja em Cascadura.

O escocês desconfiava muito do ex-padre. Suas suspeitas aumentaram quando, num chá, na casa de Kalley, Paulo Grande não pôde identificar corretamente o retrato de um líder protestante, provavelmente Luigi de Sanctis, que dizia ser seu "grande amigo". Dr. Kalley então decidiu escrever para a Itália pedindo informações sobre aquele.

A resposta da Itália veio na forma de uma carta da esposa de um ministro protestante de Florença, chamado McDougall. A carta asseverava que Paulo Grande causara sérias confunsões entre os protestantes em Florença, e que teria sido processado na justiça se não tivesse escapado da Itália em tempo.

Pouco depois (31 de outubro) Kalley recebia correspondência da Senhora Luigi di Sanctis, confirmando toda a informação sobre Paulo Grande, já relatada na carta da Senhora McDougall. Com aquela base, Kalley decidiu "desmascarar" o ex-padre, o qual, em 2 de novembro de 1873, dirigiu-lhe bilhete cheio de indignação, reclamando ter Kalley pedido informações a outros, a respeito de sua pessoa[14]. Daquela data em diante esquivou-se de qualquer outro contato com os protestantes no Rio de Janeiro e, um mês mais tarde, achegou-se ao Internúncio, pedindo-lhe para ser readmitido na Igreja Católica.

Durante seu encontro com o Internúncio, em 19 de dezembro de 1872, Paulo Grande contou-lhe que se arrependera de ter abandonado a Igreja Católica e implorou-lhe que o mandasse para o Seminário de Mariana (Minas Gerais) onde faria os "Sagrados Exercícios". O Internúncio suspeitava fortemente do ex-padre mas, de qualquer modo, deu-lhe fundos suficientes para a viagem a Minas. Ainda assim, escreveu Sanguigni, a caminho, Paulo Grande se encontrara com outros maçons que o convenceram a abrir uma escola em vez de ir para o Seminário[15]. Rocha registra que Paulo Grande morreu repentinamente de febre amarela, em 24 de junho de 1873, mas não menciona em que localidade[16].

A despeito do seu mau caráter, Paulo Grande dera ao Internúncio informações corretas sobre o que os republicanos planejavam fazer. Contou-lhe que as lojas maçônicas tinham chegado à decisão de fazer tudo em seu poder para separar a Igreja e o Estado, para que fosse adotado o casamento civil, e para expulsar do Brasil os jesuítas e outras ordens religiosas[17]. Pelo conhecimento que temos do que tramavam os maçons republicanos, claramente declarado na já mencionada *prancha* de Saldanha Marinho, a informação que Paulo Grande deu ao Internúncio foi verdadeira.

---

14 Rocha, *Lembranças do Passado,* III, pp. 292-325.
15 ASVSS, 1875, Carta nº 4890.
16 Rocha, *Lembranças do Passado,* III, p. 294.
17 ASVSS, 1875, Carta nº 4890.

Depois de receber essa informação, o Internúncio não mais perdeu de vista a Saldanha Marinho e tudo o que este fazia. Assim, em 5 de março de 1873, em seu relatório ao Cardeal Antonelli, acerca da ação de Dom Vital contra as irmandades católicas, Sanguigni contou que a loja republicana de Saldanha Marinho fora a primeira a "erguer a bandeira de guerra" contra o Bispo de Olinda.

Essa loja, escreveu Sanguigni, emitira "um grito de dor e de indignação unânime, mas terrível, que fora ouvido por todo o Brasil". O próprio Saldanha Marinho, assinalou Sanguigni, já publicara nos jornais um protesto à Câmara dos Deputados e uma longa série de "insultos, ameaças e heresias". Tinha também exigido a separação da Igreja e do Estado, a expulsão dos jesuítas e de outras ordens religiosas e conclamara o auxílio de todos os maçons para a luta contra Dom Vital. A Grande Loja republicana, salientou o Internúncio, era a mais forte e mais numerosa das duas grandes lojas[18].

Os antecedentes republicanos de violência contra os jesuítas em Pernambuco, durante os dias de Dom Cardoso Aires (1869), em breve tornaram-se um assunto com o qual se tinha de lidar. No início de fevereiro de 1873, o Internúncio recebeu correspondência do Padre Cocumelli, Superior dos jesuítas no Recife, informando-o das medidas que Dom Vital tomara contra a maçonaria, e que outras naturalmente teriam de seguir. Explicou, também, a animosidade contra os jesuítas, suscitada pela imprensa maçônica, o que demonstrava que aqueles religiosos estavam em perigo de terem de fechar suas escolas por falta de alunos, de serem expulsos pelo Governo e de sofrer toda sorte de "violência revolucionária e popular".

Ainda mais, o Padre Cocumelli afirmou que o Governo de Pernambuco fora informado desses perigos, mas estava adiando recusando-se a tomar providências para a proteção dos jesuítas, na esperança de que a agitação se acalmasse. "Mas, quem poderia fechar a boca dos deputados durante oito meses consecutivos de trabalhos legislativos? " perguntava o missivista[19].

Tanto o Governo provincial como o nacional estavam preocupados com o perigo de violência, informou Sanguigni. Em fevereiro de 1873, o Gabinete no Rio recebera uma nota confidencial do Presidente de Pernambuco, Barão de Lucena, informando que temia futuras desordens populares. Essas desordens, afirmou o Presidente, podiam se tornar piores se "o partido do bispo" reagisse contra as mesmas violentamente. A informação acima deixara o Gabinete em grande consternação. Este já "sabia" que a agitação em Pernambuco era simplesmente política, continuou Sanguigni, e por essa razão temia-se alguma espécie de movimento republicano violento que, começando no Recife, poderia facilmente espalhar-se por outras cidades.

Movido por esse sentimento de apreensão, o Gabinete decidira adotar qualquer medida que ajudasse a acalmar o povo e a forçar o bispo a proceder com grande circunspeção. Por isso o Ministro do Império, João Alfredo Correia de Oliveira, oficiara confidencialmente a Sanguigni pedindo-lhe uma entrevista.

Na ocasião em que essa entrevista teve lugar (11 de fevereiro de 1873) em Petrópolis,

18 *Ibid.*, 1873, Carta nº 4854.
19 *Ibid.*, 1873, Carta nº 4870.

Sanguigni estava doente e foi substituído pelo seu secretário, Mons. Michel Ferrini. Este recebera instruções de perguntar ao Governo o que pretendia fazer para proteger o bispo e as ordens religiosas em Pernambuco. Outrossim, se o Governo exigisse do bispo qualquer coisa, fora instruído a não prometer nada, mas a deixar tudo *ad referendum*.

O relatório do Internúncio ao Cardeal Antonelli também informava que João Alfredo dissera a Mons. Ferrini que, de fato, havia grande perigo de desordem por parte dos liberais exaltados, que visavam colocar o Governo numa posição embaraçosa. Por essa razão, escreveu Sanguigni, o ministro "em toda boa fé" mandara-lhe uma mensagem por Ferrini implorando que o ajudasse, e sugerira que seria aconselhável que o bispo viesse para o Rio de Janeiro por um pouco tempo, suficiente para acalmar os exaltados. João Alfredo também declarara que dera instruções estritas ao Presidente de Pernambuco para que mantivesse a ordem pública "a todo custo" e que protegesse e defendesse o bispo, os jesuítas e as ordens religiosas[20].

À luz das declarações na correspondência de Sanguigni, é interessante observar que as duas cartas conhecidas, escritas por João Alfredo Correia de Oliveira, e pelo Internúncio a Dom Vital, em fevereiro de 1873, não o informavam de que o Governo e o Internúncio temiam um levante liberal-republicano.

João Alfredo de Oliveira, primo distante de Dom Vital, limitou-se a apresentar ao bispo diversos argumentos em favor da maçonaria brasileira, declarando que estava pessoalmente "cheio de verdadeira aflição" pelo que estava acontecendo em Pernambuco. Ainda mais, pedia ao bispo que fosse mais moderado, destacando que suas medidas contra as irmandades estavam ocasionando perigo para a ordem pública[21].

A carta do Internúncio a Dom Vital, datada de 11 de fevereiro de 1873, nem mesmo mencionava qualquer perigo para a ordem pública. Simplesmente sugeria que o bispo deixasse o Recife e fosse, com alguns padres de confiança, fazer uma visita pela diocese. Outrossim, parecia estar tentando "comprar" o bispo, oferecendo-lhe fundos extras para suas caridades durante a viagem sugerida[22].

Dom Vital respondeu negativamente a ambas as cartas. A maçonaria no Brasil era igual à da Europa, afirmou ele a João Alfredo, e ousava atacar a Igreja dentro de seus próprios muros. Outrossim, quanto ao argumento concernente à ordem pública, acreditava que o perigo era, de fato, iminente:

> Se eu fosse político, ou de mais idade, diria que sérias perturbações de ordem pública estão iminentes em quase todo o Brasil, e são inevitáveis, apesar da maior prudência, a causa, reservo-me para dizê-la a V. Exa. pessoalmente, quanto tiver ensejo[23].

Sobre que perturbações estava o bispo escrevendo? Estava ele também advertido do propósito maçônico confessado, de provocar uma luta entre a Igreja e a Coroa a todo custo? Ou estava ele escrevendo sobre a reação violenta dos católicos brasileiros, que os jornais ultramontanos vinham predizendo para o Brasil por tanto tempo, em face dos

20 *Ibid.*
21 Castro, *op. cit.*, pp. 481-483.
22 *Ibid.*, pp. 486-487.
23 *Ibid.*, pp. 483-485.

"ataques" que os dogmas da Igreja vinham sofrendo, e das medidas liberais que os políticos vinham exigindo em favor da imigração dos acatólicos?

A resposta do bispo ao Internúncio não foi menos negativa do que a dada a João Alfredo. Tinha muito trabalho a fazer no Recife, informou a Sanguigni. Ainda mais, se abandonasse a cidade os maçons diriam que o bispo fugira e que eles tinham vencido a luta[24].

O bispo não apenas recusou deixar arrefecer a questão, como continuou na sua linha de conduta anterior, tomando medidas para implementar o que começara a fazer. Desse modo sua ação seguinte foi contra aquela "perigosíssima" pessoa, o Deão Joaquim Francisco de Faria[25].

O Deão Faria, que se sentira muito menosprezado por Dom Vital, fora nomeado reitor do Ginásio do Recife, pelo Barão de Lucena. Sua nomeação para este posto foi saudada com muito louvor pela imprensa maçônica, uma reação que em si mesma o teria tornado suspeito aos olhos do bispo[26].

O recém-nomeado reitor do Ginásio mudou-se para o Recife, abandonando sua residência em Olinda e seus deveres como deão da Catedral. Naquela ocasião mandou apenas um bilhete ao bispo comunicando-lhe sua nova posição; entretanto, não submeteu requerimento à Santa Sé pedindo permissão para mudar de residência[27].

Os missionários protestantes foram informados, nos fins de maio de 1873, por uma ou mais pessoas não identificadas, de que diversos "violentos artigos" contra o bispo tinham aparecido nos jornais do Recife desde fevereiro de 1873, e que o bispo suspeitava terem sido escritos pelo Deão Faria. Dizia-se que o bispo escrevera a Faria inquirindo se o mesmo recebera permissão da Santa Sé para mudar de residência. Faria respondera que não tinha feito isso porque as leis brasileiras não exigiam que o fizesse, e que "esse tipo de coisas tinham ocorrido antes sem que se fizesse objeções"[28].

Esta última carta do Deão Faria foi a correspondência datada de 7 de maio de 1873, à qual o bispo aludiu em artigo publicado por *A União*. Neste, Dom Vital fez ao cônego uma longa admoestação sobre a lei canônica, ordenou-lhe que voltasse a Olinda imediatamente e que permanecesse lá até que apresentasse documento da Santa Sé, dando-lhe permissão para mudar de residência. Na mesma data, o bispo suspendia o deão, *ex-informata-consciência*[29].

Nessa ocasião os liberais saíram a campo para defender o chefe do seu partido. Este, como já observara o Internúncio, era o chefe do Partido Liberal em Pernambuco. O Deão

---

24 *Ibid.*, 487-489

25 O Deão Joaquim Francisco de Faria (1810–1894) nasceu em Goiana, Pernambuco. Era presbítero secular, mas também tinha os títulos de bacharel e doutor em direito pela Faculdade de Direito de Olinda. Era cônego honorário da Capela Imperial, Deão da Catedral de Olinda, professor de teologia dogmática do Seminário de Olinda, assim como vice-diretor dessa escola. Servira como deputado em diversas legislaturas provinciais e na Câmara de Deputados no Parlamento do Império em 1848 e 1867. Blake, *op. cit.*, IV, p. 134.

26 *A Verdade*, Recife, 5 de fevereiro de 1873.

27 *A União*, Recife, 1º de maio de 1873.

28 *The Missionary*, Columbia, S. C., setembro de 1873.

29 *A União*, Recife, 10 de maio de 1873.

Faria era um daqueles tipos de padre político que Dom Macedo Costa, há uma década, vinha combatendo em Belém do Pará. Ao atacar o Deão Faria, Dom Vital parecia querer fazer em um só dia o que Dom Macedo Costa não conseguira fazer em dez anos de esforços no Pará.

A 14 de maio, um grupo de liberais se reuniu em frente a uma igreja na rua da Imperatriz, a fim de prestar homenagem ao Deão Faria. De lá foram ao Ginásio do Recife, onde muitos outros discursos foram pronunciados, relatou John Boyle. A multidão, composta de intelectuais e diversos liberais, foi aconselhada pelos oradores a se dispersar sem violência, e assim foi feito[30].

Naquela noite, de acordo com Boyle, uma multidão totalmente diferente reuniu-se, também em protesto do tratamento dado ao Cônego Faria[31]. Na opinião de Frei Olívola, entretanto, fora a mesma multidão da tarde. Essa multidão, invadiu a capela da escola dos jesuítas, destruiu o púltito, o confessionário, os quadros dos Santos, derrubou a imagem da Virgem Maria, surrou os que lá se encontravam e destruiu tudo o que pôde[32].

Em seguida, invadiu a escola dos jesuítas, destruiu a tipografia de *A União* e atirou-a ao rio. Fez também uma fogueira dos livros e papéis dos jesuítas. Dois dos padres sofreram violências físicas e um deles morreu no dia seguinte, de uma punhalada recebida naquela ocasião. Os turbulentos, então, seguiram para o Palácio do bispo, onde foram enfrentados pela polícia e obrigados a se dispersar[33].

Dois dias mais tarde (16 de maio), um comício dos liberais foi levado a efeito em frente à Igreja de São Francisco, na rua do Imperador, e de lá passou-se para a praça vizinha. Era um comício de protesto contra o bispo e os jesuítas, e em apoio ao Deão Faria. Entretanto mal tinham os primeiros oradores começado a falar, quando um esquadrão da cavalaria atacou a multidão, matando um menino e ferindo diversos homens[34].

Não há dúvida de que esses distúrbios eram dirigidos pelos liberais, fora do poder desde 1868 e sumamente desejosos de derrubar os conservadores. O principal orador do dia do assalto à escola jesuíta fora José Marianno Carneiro da Cunha, já então célebre "líder popular", que começava a dar passos no jogo de usar "o povo" em violência controlada para fins políticos específicos.

José Marianno foi acusado no Parlamento de ter chefiado o ataque à escola dos jesuítas. Isto foi negado pelos liberais que culparam "o povo" pelo ataque e a política do bispo por haver enraivecido a multidão[35]. Entretanto, de acordo com o diário de Félix Cavalcanti, os conservadores, não somente no Parlamento como também em Pernambuco, estavam convencidos de que José Marianno fora responsável pelas desordens de 14 a 16 de maio de 1873[36]. A julgar pela sempre crescente exaltação da imprensa contra os jesuítas, a violência contra estes teria provavelmente ocorrido de uma ou de outra maneira. Entre-

30 *The Missionary*, Columbia, S. C., setembro de 1873.
31 *Ibid.*
32 Olívola, *op. cit.*, p. 93.
33 *The Missionary*, Columbia, S. C., setembro de 1873.
34 *Ibid.*,
35 *Anais do Senado*, 16 de julho de 1873.
36 Para uma descrição desse evento, um tanto diferente, ver Gilberto Freyre, *O Velho Félix e Suas "Memórias de um Cavalcanti"*. (Rio, Livraria José Olympio Editora, 1959), pp. 49-52.

tanto, o desprezo do bispo pelo conselho do Internúncio, e seu zeloso desempenho do que considerava ser o seu dever, dera aos liberais extremados (muitos dos quais eram, na verdade, republicanos) um pretexto para fazer exatamente o que tanto o Governo quanto o Internúncio tinham tentado evitar.

No princípio de 1873, o bispo, notando que o Internúncio não aprovara a sua orientação, escrevera diretamente ao Papa, explicando sua ação contra as irmandades. O Papa respondeu diretamente a Dom Vital no breve intitulado *Quamquam dolores.* Esse breve, datado de 29 de maio, chegou às mãos do bispo em 12 de junho, no mesmo dia em que João Alfredo Correia de Oliveira assinava o Aviso informando-lhe que era decisão do Conselho de Estado que dentro de um mês deveria levantar o interdito contra a irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de Santo Antônio, que apelara para a Coroa[37]

No breve *Quamquam dolores,* Pio IX ponderara que era óbvio que o propósito da maçonaria era "destruir a religião católica, e por essa razão fazia guerra à Cadeira Apostólica, o centro de sua unidade". Não obstante, continuava, considerando que muitas pessoas podiam ser influenciadas, por meios benignos, a voltar para a Igreja, pensava ele que o bispo deveria seguir o exemplo de Leão XII e conceder um ano às irmandades para que se corrigissem. Entretanto, acrescentava, se não mudassem seus modos ímpios, então teria Dom Vital plenos poderes *(plenam tibi protestatem facimos)* para proceder com toda severidade na aplicação da lei canônica contra as irmandades "dissolvendo-as completamente e criando outras"[38].

Este breve, como Domenico Sanguigni informou ao Cardeal Antonelli, chegara demasiado tarde, pois, sem consultar o Internúncio, o bispo interditara todas as irmandades. Sua ação deixara o Gabinete num dilema político. Na ótica do Internúncio, a maçonaria no Brasil já tinha sido "ferida mortalmente" e um pouco "de tempo e paciência" teriam sido suficientes para dar à Igreja "vantagens notáveis"[39]. Agora, tudo o que Sanguigni e o Gabinete tinham tentado fazer contra as maquinações dos republicanos e dos liberais fora destruído pela impetuosidade do bispo. Pode-se ler nas entrelinhas de sua carta, de 22 de junho de 1873, que o Internúncio estava furioso com Dom Vital[40].

Dois dias depois da decisão do Conselho Imperial de 12 de junho, o Ministro do Império, João Alfredo Correia de Oliveira visitou o Internúncio. Este fora "um ato de respeito", assim como uma notícia antecipada de que o Aviso seria publicado, disse Sanguigni. Numa conversa um tanto confusa o ministro explicara que o Governo se encontrava em grave dificuldade para reprimir os atos dos exaltados e dos revolucionários após a suspensão do Deão Faria.

Era necessário fazer algo para criar uma barreira às ações dos revolucionários que estavam indo à praça pública para subverter a ordem, e para dar apoio a projetos legislativos visando à separação da Igreja e do Estado, o estabelecimento do casamento civil e

37 Reis, *op. cit.*, III, p. 80.
38 *Ibid.*, II, pp. 271-274.
39 ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Rio, 1º de setembro de 1873. Carta nº 5011, Anno 1873, Rubrica 251, Fascículo 3, Fólios 40 – 45.
40 *Ibid.*, 1873, Carta nº 4890.

outras medidas contrárias à Igreja. Debates freqüentes e furiosos sobre esses temas já estavam ocorrendo na Câmara, informou João Alfredo a Sanguigni.

A "paixão juvenil" do bispo e sua inexperiência, continuou Alfredo, tinham-no levado a exigir uma mudança por demais rápida, sem a devida consideração às leis que regulavam as irmandades. Como resultado, essa "violência" produzira um efeito contrário na ala republicana da maçonaria e trouxera uma onda de agitadores para as ruas. Em vez de proceder brandamente como lhe fora solicitado, o bispo já tinha interditado quinze irmandades.

Ainda mais, desde que o bispo atacara o *placet* na sua pastoral, tinha, por aquele ato, atacado também a Constituição e se colocado acima dela. O que o bispo estava pretendendo era uma mudança na carta constitucional. Entretanto, não era possível ao Ministério mudar a Constituição, ponderara, ainda, João Alfredo. Qualquer mudança constitucional proposta naquele momento, quando as paixões estavam exaltadas, poria em perigo o Artigo nº 5 que estabelecia o catolicismo como religião do Estado[41].

O próprio Imperador concordara com o seu Ministério, continuou Domenico Sanguigni na carta acima mencionada ao Cardeal Antonelli. Para Dom Pedro, a maçonaria no Brasil nem era política nem anti-religiosa. Isso o Internúncio não podia compreender, porque para ele era óbvio que a intenção clara da maçonaria era minar o Trono. Outrossim, o Imperador continuava firme pelo direito do *placet*, que lhe fora concedido pela Constituição, e não queria de modo algum que se lhe tocassem, porque acreditava que uma única mudança causaria um transtorno total na Magna Carta, especialmente no que se referia ao Artigo nº 5.

O Visconde do Rio Branco, continuou Sanguigni, pensava que havia grande perigo de os republicanos tentarem apoderar-se do poder. Por essa razão era necessário que o Governo se opusesse à ação do bispo, a fim de pôr um termo à agitação dos republicanos. Por isso, disse ele, Rio Branco estava conservando sua posição como Grão Mestre da "Grande Loja Monárquica" do Vale do Lavradio, esperando contrabalançar "a força revolucionária da outra facção"[42].

Domenico Sanguigni não parece ter ficado inteiramente convencido pelos argumentos do Gabinete, conforme apresentados por Rio Branco e João Alfredo. Pensava, entretanto, que havia perigo político para o Trono naquele momento. Sanguigni observou, porém, que o ato do Gabinete (o Aviso de 12 de junho) "em vez de fechar a boca da facção maçônica-republicana" a tinha tornado mais vociferante. Observou, ainda, que o líder republicano Saldanha Marinho, sob o pseudônimo de "Ganganelli", começara a escrever artigos exigindo a separação da Igreja e do Estado, a remoção da temporalidade do bispo e seu processo, bem como a expulsão dos jesuítas do Império[43].

Nesse ínterim, continuava o Internúncio, enquanto a maçonaria republicana estava se tornando cada vez mais violenta nos seus ataques ao bispo e ao Governo, Dom Vital criara um novo problema para o Gabinete, publicando o breve *Quamquam dolores*, sem primeiro obter o *placet* Imperial.

41 *Ibid.*
42 *Ibid.*, 1873, Carta nº 4906.
43 *Ibid.*;

A publicação do breve fornecera dois fortes argumentos para o arsenal da propaganda maçônico-liberal-republicana. Primeiro, que o bispo tinha claramente desafiado a Constituição e se colocado acima dela ao publicar o breve sem o *placet*. Segundo, que o Papa ordenara a Dom Vital e a todos os outros bispos do Brasil que dissolvessem todas as irmandades que estivessem "infestadas" com a maçonaria, e criassem novas em seu lugar. Mas as irmandades, sob a lei brasileira, eram organizações tanto religiosas como civis e não podiam ser dissolvidas sem a intervenção das autoridades civis. Os republicanos proclamavam que o breve e a sua publicação autorizada pelo bispo eram uma intervenção de um "monarca estrangeiro" nos negócios domésticos do Brasil. A questão se tornara um problema nacional, como o Internúncio informou ao Cardeal Antonelli. Imediatamente, diversos deputados apresentaram ao Parlamento requerimentos para que o Governo entregasse ao Internúncio o seu passaporte, cortando, assim, relações com a Santa Sé.

O Visconde de Caravelas (Carlos Carneiro de Campos), Ministro dos Negócios Estrangeiros, imediatamente solicitara que Sanguigni se entrevistasse com ele (16 de junho de 1873). Caravelas informara a Sanguigni que o Governo queria uma solução pacífica para a questão. Ultimamente não tinha havido nenhum problema sério entre o Brasil e a Santa Sé, ponderara ele. Ao contrário, o Brasil tinha recusado firmemente aprovar a lei do casamento civil a despeito de todas as pressões dos partidos políticos, e não tinha agido com severidade contra os bispos (acrescentava o Internúncio: "e isto é verdade").

O ponto principal da queixa de Caravelas fora que o breve fora publicado sem o *placet* imperial. Por essa razão o Governo não poderia fazer calar o clamor da oposição na Câmara, visto que seus argumentos eram baseados na lei fundamental do país. A ação do bispo, informara Caravelas, foi considerada pelo Gabinete como uma hostilidade contra o Governo, colocando o Ministério numa posição perigosíssima.

O Internúncio queixou-se então ao Cardeal Antonelli de que Dom Vital se recusara a escutar seu conselho e acima de tudo o tinha desconsiderado por completo, escrevendo diretamente ao Papa. Referiu também que a publicação do breve fora conduzida sem que ele fosse consultado. Esta publicação "no presente estado das coisas", disse o Internúncio, produziu "um movimento universal de alarma", não somente entre os maçons "como também entre todos os tipos de revolucionários e de indivíduos desafetos, e dos que odeiam a Santa Sé". Todos o culpavam, queixou-se Sanguigni, e estavam exigindo que o Governo o expulsasse do país.

O Imperador, continuou Sanguigni, tinha-o chamado reservadamente, durante uma ocasião de gala no Palácio de São Cristóvão, e solicitado, com urgência e ardor, que fosse dada uma solução pacífica ao caso. O Internúncio relatara ao Imperador seus esforços para conseguir uma solução pacífica. E, para ilustrar ao Cardeal Antonelli quão sério se tinha tornado o movimento contra a Igreja, o Internúncio destacou que a *Imprensa Evangélica* também se unira ao movimento, pedindo a separação entre a Igreja e o Estado.

Sanguigni concluiu a carta de 16 de julho de 1873 ao Cardeal Antonelli, dizendo que, apesar de seu encontro com Caravelas ter terminado bem, ele (Sanguigni) não se sentia satisfeito. O movimento para derrubar o Gabinete e iniciar uma revolução era forte e tinha muitos seguidores. Eram bem organizados, "prontos para tudo", disse o Internúncio, e estavam usando a questão religiosa em Pernambuco como uma arma. Parecia-lhe,

disse ainda, que o Governo não tinha outra escolha a não ser agir punitivamente contra o bispo. "Se isto acontecer", acrescentou, "lembrai-vos Reverendíssimo Senhor, que a monarquia está agora em grande perigo".

O Internúncio concluiu sua carta implorando ao Cardeal Antonelli que fizesse tudo o que fosse possível para que, pela clemência do Papa, o Império brasileiro fosse impedido "de arruinar-se". Acrescentou mais, que se o Brasil cortasse relações com a Santa Sé, podia-se ter certeza de que haveria também a separação entre a Igreja e o Estado, a promulgação da lei do casamento civil, "e todos os outros obstáculos" que a "Revolução" queria colocar diante da Igreja[44].

À vista deste comunicado do Internúncio Domenico Sanguigni, datado de 16 de julho de 1873, pode-se entender por que seu protesto contra a prisão dos bispos e sua condenação pela Suprema Corte foi tão branda e, segundo a aparência, um simples *pro forma*. Daí, também, o indício para a possível razão por que o Ministro dos Negócios Estrangeiros, o Visconde de Caravelas, dera instruções ao enviado especial brasileiro, o Barão de Penedo, para apresentar em Roma, o que Viveiro de Castro chamou um "ultimatum insolente e agressivo"[45].

Em 21 de agosto de 1873, mais de um mês depois do encontro acima descrito, Caravelas, finalmente, resolveu aproximar-se de Roma diretamente. Mandou instruções secretas ao Ministro brasileiro em Londres, o Barão de Penedo, para ir a Roma expor a posição do Governo. A posição do Governo, de acordo com Caravelas, era que não haveria concessões, razão pela qual não eram dados a Penedo poderes para negociar. "O Governo Imperial *não pede favor*, exige o que é justo e *não* se envolverá em barganhas", escreveu Caravelas a Penedo[46].

Teria o Governo exagerado o perigo da revolução liberal-republicana? Creio que pode ter ocorrido algum exagero, mas, à luz das evidências que foram apresentadas neste estudo, pode-se dizer, com segurança, que houve um esforço conjunto maçônico, liberal, republicano, protestante para provocar a separação entre a Igreja e o Estado. Ademais, a agitação contínua das massas da cidade contra os bispos, baseadas em argumentos nacionalistas, poderia facilmente ter sido transformada em um movimento contra o Governo se este "traísse" a Constituição e contemporizasse com a posição dos prelados.

O encontro entre Penedo e o Papa Pio IX deve ter sido bem curioso, visto estar o Papa muitíssimo bem informado do que estava acorrendo no Brasil, ao passo que Penedo não estava ciente de que o mesmo estivesse tão bem assessorado. O Barão de Penedo, em primeiro lugar, tentou convencer Pio IX de que a maçonaria brasileira era diferente de sua irmã européia e que nem era uma ameaça ao Trono nem à Igreja. Incapaz de convencê-lo a este respeito, Penedo mudou sua linha de raciocínio e argumentou do ponto de vista constitucional.

Esta linha constitucional de argumento foi bem compreendida pelo Papa, que também entendeu como Dom Vital violara as leis do país. Pio IX fora plenamente informado da lei brasileira pelas cartas do Internúncio. Assim, na base do respeito à Constituição

44 *Ibid.*, 1873, Carta nº 4921.
45 Castro, *op. cit.*, pp. 524-527
46 Mendonça, *op. cit.*, p. 261.

brasileira e, sem dúvida, por causa dos avisos de Domenico Sanguigni quanto ao perigo da separação da Igreja e do Estado, se houvesse uma quebra de relação entre o Brasil e a Santa Sé, Pio IX fez concessões. "Farei pelo Brasil tudo que puder", disse a Penedo, "contando que eu não me contradiga"[47]. Escreveu então outro breve a Dom Vital instando-o a proceder com mais circunspecção. Havia, entretanto, uma falta de comunicação rápida entre o Brasil e Roma.

Infelizmente o cabo telegráfico submarino somente foi inaugurado um ano depois da Missão de Penedo a Roma. Aconteceu que o Governo, ignorando quão bem sucedido tinha sido Penedo e premido pelos acontecimentos políticos no país, aprisionara Dom Vital e lavara-o para ser julgado no Rio de Janeiro, antes que a carta do Papa chegasse às mãos deste. O bispo recebeu a carta, já na sua prisão no Arsenal Naval[48].

Em 5 de abril de 1874, *O Apóstolo* anunciava que o Internúncio Domenico Sanguigni fora transferido para Lisboa. Estava patente que não podia mais ficar no Brasil, porque era apontado como culpado pelo que ocorrera, mesmo que tivesse sido um evento sobre o qual não tivesse tido o menor controle. Outrossim, ficou desacreditado pela ação do bispo ao passar por cima de sua autoridade, dirigindo-se diretamente ao Santo Padre e, especialmente, porque este tinha, a princípio, aceitado essa correspondência e a tinha respondido também diretamente.

Levando o bispo a julgamento, os conservadores do Gabinete tinham roubado as armas dos republicanos e dos liberais. Os conservadores permaneceriam no poder até janeiro de 1878, mas, num sentido mais lato, perderam a guerra, pois que criaram uma dupla de mártires e, em conseqüência, teriam de enfrentar um diferente tipo de revolução. Além disso, tinham alienado do Trono a Igreja, com todos os perigos que isso representava em um país subdesenvolvido. Havia perigo de revolta popular.

A Nova Rebilião

Os bispos, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira e Dom Antônio de Macedo Costa, mal tinham sido sentenciados quando começaram a chegar notícias de todo o país, de que um movimento "popular" de revolta estava em progresso. A principal força do movimento parecia estar concentrada no Nordeste, nas províncias da Paraíba, Pernambuco e Alagoas, que faziam parte da Sé de Olinda. No entanto, havia também violências no Pará, e, em grau menor, ouvia-se falar de rebelião no Maranhão, no Ceará, Minas Gerais, Santa Catarina e quase em todas as outras províncias.

Alguns estudiosos da Questão Religiosa têm esposado a idéia de que esses movimentos sediciosos eram movimentos "populares", resultantes da ignorância do povo do interior e de seu ressentimento contra os *bacharéis* que dirigiam o Governo. Têm também

47 *Ibid.*, pp. 261-267.
48 *Mendonça*, op. cit., pp. 253-288; Castro, *op. cit.*, pp. 507.

argumentado sobre problemas econômicos regionais por muito tempo ignorados pelo Governo Imperial[49].

O Governo responsabilizou os jesuítas pela sedição. Frei Félix de Olívola, fazendo comentários sobre essa acusação, exclamou: "É uma mentira! A verdade é que o Governo queria retirar o apoio da Igreja de Olinda". Esse historiador capuchinho aventurou-se até a afirmar categoricamente que "os jesuítas não tomaram parte nesses movimentos"[50].

A Irmã Maria Crescentia Thornton, por outro lado, ainda que aceitando a possibilidade de que padres pudessem ter participado desses movimentos como indivíduos particulares, afirmou (bem corretamente, em vista da documentação disponível) que não havia evidência de que "esses levantes esporádicos fossem instigados pela autoridade eclesiástica". Citou então a declaração coletiva do clero *paraense*, negando que tivesse aconselhado a rebelião naquela província. Essa declaração, assinalou a Irmã Thornton, estava de acordo com o espírito da carta circular de 1874, do Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, Dom Manuel Joaquim da Silveira, que aconselhou resistência *pacífica* à política do Governo. A irmã repudiou as acusações contra os jesuítas taxando-as de propaganda maçônica[51].

O grau de responsabilidade clerical nesse evento é, na verdade, bem difícil de avaliar, visto que o historiador enfrenta o que parece ser uma série de evidências contraditórias. A sedição era, em alguns aspectos, uma condição endêmica no Norte e no Nordeste do Brasil. O escocês Richard Holden ficara tão impressionado pelos sentimentos sediciosos expressos por seus amigos liberais no Pará em 1861, que escreveu a carta, citada no Capítulo VIII deste estudo, para o conselho diretor de sua Missão, informando que os sentimentos separatistas eram tão fortes lá que ele acreditava que um desmembramento do Império era iminente, especialmente se acontecesse morrer o Imperador.

Esse sentimento separatista existia não apenas no Pará como também em outras províncias, tais como Pernambuco. Como já foi observado, Dr. Bento Borges da Fonseca, em 1866, conclamara essa província a desmembrar-se do Império. Ainda mais, se podemos dar crédito à correspondência do Internúncio Sanguigni (confirmada pelo artigo do Dr. Miguel Vieira Ferreira em *A Reforma*, do Rio de Janeiro) um movimento republicano estava se processando o qual tinha por alvo dividir o Império.

Contudo, os movimentos sediciosos, acima mencionados, eram dirigidos por intelectuais que tinham pouco em comum com os rústicos que participaram do movimento do "Quebra-Quilos" no Nordeste e do "Mata Português" do Pará. Esses intelectuais pertenciam a uma classe superior cujas fortunas estavam ligadas à política econômica do Império, e que se ressentiam do controle, quase absoluto, de um Governo centralizado sobre províncias tão longe da Corte. Esses intelectuais eram facilmente movidos pelas idéias de "progresso", desenvolvimento industrial e econômico, liberdade de pensamento e outros conceitos que não tinham muita significação para os sertanejos.

---

49 Pereira, *D. Vital*, pp. 63 - 70; Guerra, *op. cit.*, pp. 225 + 230; Geraldo Irinêo Joffily, *O Quebra-quilos (A Revolta dos Matutos contra os Doutores)* (1874). Separata da *Revista de História*, nº 107, S. Paulo, 1976, *passim*.

50 Olívola, *op. cit.*, p. 138.

51 Thornton, *op. cit.*, pp. 212 + 215.

A brecha da separação entre os intelectuais e os sertanejos era aumentada pela ignorância espantosa da população do interior. Os habitantes da região do Amazonas (veja-se Capítulo VIII) eram tão ignorantes que algumas vezes compravam cartas de baralho na crença de que eram retratos de santos. Os do Nordeste eram pouco melhores. Joaquim Nabuco, ao visitar a cidade de Escada, a poucos quilômetros do Recife, comentou que o homem do interior era "tão diferente do homem da cidade, como se fosse de outra raça". "Para essas pessoas", acrescentou, "a única linguagem que se pode usar é a linguagem do missionário; (é) um povo descalço que se descobre todo ao ouvir pronunciar-se o nome de Cristo"[52].

Esse comentário feito por Joaquim Nabuco, durante a década de 1880, sobre a susceptibilidade do matuto à religião, já fora também notado por Tavares Bastos e Tito Franco de Almeida, ambos, como foi visto nos Capítulos X e XI, tinham chegado independentemente à conclusão de que a Igreja e o Estado não se deviam separar, porque o povo ignorante seria perigoso para a nação, se fosse conduzido por um clero não controlado pelo Governo.

Era óbvio que o sertanejo podia ser profundamente tocado por causas que afetassem seu conceito de religião ou seu modo de vida tradicional, ou que o ferissem financeiramente. Assim, quando em 1851 o Parlamente esteve debatendo a lei do censo e um projeto de lei de registro civil, ocorreu um levante nos sertões de Pernambuco e Alagoas contra os mesmos, chamado "O Ronco da Abelha". O povo do interior foi finalmente acalmado pelo missionário capuchinho Frei Caetano de Messina[53]. Mais tarde, entretanto, os liberais acusaram o clero secular, que seria muito prejudicado economicamente pela lei do registro civil, de ter incitado o povo à revolta[54]. Se o clero esteve de fato envolvido nessa revolta, foi muito bem sucedido pois o Parlamento retraiu-se de ambos os projetos. Nenhuma lei de censo foi promulgada até 1872, e nenhuma implementação verdadeira da lei do registro foi levada a efeito até 1879[55].

As revoltas nordestinas tinham suas características próprias, nas quais pesavam elementos variados, desde os econômicos até os religiosos. As de Belém do Pará, curiosamente, além dessas, apresentavam facetas de aspecto racial e ultra-nacionalista.

A Matança no Pará (1874)

Como ocorreu no Pará, entre 6 e 7 de setembro de 1874, as casas de diversos portugueses nas ilhas fluviais de Macapá, foram assaltadas. Quatro negociantes portugueses foram mortos e dois foram gravemente feridos. Mais pessoas teriam sido mortas não

52 Dornas Filho, *op. cit.*, p. 279.
53 Primério, *op. cit.*, p. 315.
54 *Anais do Senado*, 19 de abril de 1873, e 23 de maio de 1874, 15 de abril de 1875. Cumpre observar que Cândido Mendes de Almeida, nesses debates, reconheceu que esses tinham sido levantes religiosos.
55 Fleiuss, *História Administrativa do Brasil*, pp. 216-218. Wetherel observava que os grandes senhores de escravos também se opunham à lei do censo por medo de que o governo viesse a saber quantas peças possuíam. Wetherel, *op. cit.*, pp. 94-95.

tivessem sido avisadas a tempo e fugido das ilhas. Os assaltantes gritavam, "mata os maçons" e "mata os portugueses".

No mês seguinte, nas cidades de Vizeu e Chaves, também no Pará, grupos de brasileiros, mestiços, atacaram os portugueses residentes no local, ferindo diversos deles. Rumores se espalharam pela colônia portuguesa, de que havia um complô para matá-los todos.

Os maçons puseram a culpa desses movimentos "populares" no jornal do Bispo Dom Macedo Costa, *A Boa Nova* e nos ultramontanos. Como prova do envolvimento de *A Boa Nova,* citaram um artigo do jornal episcopal paraense, datado de 23 de janeiro de 1873, ameaçando os maçons de um derramamento de sangue igual ao da "revolução de 1835 provocada pelas insolências da maçonaria"[56]. Essa revolta do "Mata-Português" no Pará, ainda está para ser estudada em todos os seus aspectos.

O "Quebra-Quilos"

No entanto, a revolta na Sé de Olinda está mais bem documentada e por esta razão é mais bem conhecida do que a do Pará. De acordo com o relatório do Ministro da Justiça, Dr. Manuel Antônio Duarte de Azevedo, os jesuítas estavam inquestionavelmente envolvidos na rebelião.

O relatório de Azevedo ao Parlamento narrou detalhadamente o que ocorrera em várias províncias do Nordeste e, em seguida, declarou que a polícia pernambucana tomara medidas para descobrir a verdade das acusações feitas contra os jesuítas. Havia notícias, disse ele, de que "reuniões estranhas e misteriosas" estavam sendo realizadas no meio da noite, em casa do capelão da escola das Irmãs de Santa Dorotéia. O chefe de polícia, conseqüentemente, revistou as casas do capelão e do vigário de São Lourenço da Mata (onde alguns jesuítas moravam) e a do governador do bispado.

O Ministro da Justiça revelou que fora encontrada alguma correspondência incriminadora nas duas primeiras. Essa correspondência alegadamente "provava" que os jesuítas estavam envolvidos no movimento sedicioso. Por esta razão, disse ele, e "de acordo com ordens do Governo Imperial", diversos jesuítas estrangeiros (italianos) tinham sido expulsos do Império. Os jesuítas expulsos eram os padres Mário Arcioni, João Batista Royberti, Felipe Sottovia, Luiz Cappuci, Vicente Mazzi, João Berti, Antônio Aragneti e Antônio Onoratti. Esses jesuítas eram acusados de instigar e planejar os motins. A chefia real dos motins fora atribuída, entretanto, a alguns padres brasileiros tais como o Vigário de Campina Grande, Padre Calistro Correia da Nóbrega e o Padre José Ibiapina[57]. Ibiapina, na ótica do Governo, era o padre mais seriamente implicado na rebelião.

O historiador paraibano Coriolano Medeiros era de opinião que o "Quebra-quilos" fora um movimento bem organizado, em vez de um movimento popular e espontâneo,

---

56 "Ganganelli", *op. cit.*, III, pp. 289-309.

57 Dr. Manuel Antônio Duarte de Azevedo, *Relatório Apresentado à Assembléia Geral Legislativa na Quarta Sessão da Décima Quinta Legislatura Pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Justiça . . .* (Rio: Tip. Americana, 1875), *passim.* Doravante citado como *Relatório do Ministro da Justiça,* 1875.

sem chefe. "O que o historiador não pôde descobrir", comentou ele, "a polícia sabia muito bem: isto é, o quebra-quilos tinha chefes"[58].

Medeiros chegou a uma conclusão que não parecerá estranha ao estudioso atual de sedições e revoluções. Movimentos espontâneos populares não existem. "O povo" sempre tem líderes que planejam e dirigem as sedições. Contudo, para um movimento sedicioso ter o apoio popular deve explorar sentimentos populares específicos de insatisfação contra o Governo ou o Estado, ou a carestia da vida, ou algum problema sério que requeira solução imediata.

No caso do "Quebra-quilos" muito combustível foi posto na fogueira da revolta que, segundo relatórios, iniciou-se em Campina Grande, Paraíba. De acordo com o Presidente da Paraíba, quatro causas explicam a insatisfação popular: a) novos impostos provinciais tinham sido decretados e estavam começando a ser coletados; b) o sistema métrico, adotado pela lei n.º 1.157 de 1872 estava começando a ser imposto à população; c) novos regulamentos governando os pagamentos dos custos dos tribunais tinham entrado em execução e, por fim d) a nova lei do recrutamento militar em andamento e o povo provavelmente suspeitava, ou fora informado, de que já tinha sido aprovada[59].

Um aspecto dessa rebelião indica quem a tinha estado dirigindo: o fato de estarem os sertanejos ignorantes, os que tinham tomado parte nela, bem informados sobre a questão religiosa da época. Em Independência, na Paraíba, os revoltosos juraram que iam marchar de lá até a Corte, no Rio de Janeiro, para libertar o Bispo Dom Vital. Em Areia, na mesma Província, tentaram demolir um teatro, que acreditavam ser um templo maçônico, e tentaram exumar o corpo do Juiz Francisco de Araújo Barros, um maçom que fora sepultado em campo santo.

Em Campina Grande, na Paraíba, os sertanejos invadiram os escritórios de uma sociedade que supunham ser maçônica, apreenderam-lhe os livros e entregaram-nos ao vigário local, Padre Calistro Correia da Nóbrega, que os recebeu à porta da Igreja. Ocorrências semelhantes tiveram lugar em Pernambuco, Alagoas e Rio Grande do Norte. Por onde passava, a turba jogava fora os pesos e as medidas padrões, e queimava os arquivos municipais, e os cartórios de registro de terras. Contudo, sempre se demonstrava contra a maçonaria e "em defesa" da Igreja[60].

O movimento do "Quebra-Quilos" foi estudado recentemente pelo Prof. Armando Souto Maior, que tendo encetado exaustiva pesquisa na documentação existente, chegou à conclusão de que o mesmo tivera causas puramente de origem econômica, política e social. Não encontrou ele nenhuma evidência de que qualquer ordem religiosa estrangeira se tivesse envolvido no mesmo, ou que a Igreja brasileira dele participasse, ainda que alguns padres, por conta própria, o tenham feito[61].

---

58 Coriolano Medeiros, "Os Quebra-quilos", *Revista do Instituto Histórico da Paraíba*, 1913, vol. 4, p. 56.

59 *Relatório do Ministro da Justiça*, 1875, pp. 2-4.

60 *Ibid.*, pp. 4-7. Para uma explicação ultramontana dos "Quebra-quilos", ver o discurso de Cândido Mendes de Almeida, *Anais do Senado* 15 de abril de 1875.

61 Armando Souto Maior, *Quebra-Quilos: Lutas Sociais no Outono do Império:* (S.P. Ed. Nacional, 1978).

No entanto, apesar do magnífico trabalho do Prof. Souto Maior, considero que a questão não está ainda totalmente solucionada. Não houve ainda uma consulta aos arquivos jesuítas, lazaristas e capuchinhos em Roma. Até que estes tenham sido pesquisados, não vejo como se poderia dizer, *com absoluta certeza,* que não houve envolvimento dessas ordens religiosas naquele movimento.

Minha sugestão acima baseia-se numa carta confidencial escrita ao Cardeal Antonelli por Mons. Michele Ferrini, que ficara encarregado da Internunciatura no Rio de Janeiro, depois da partida de Domenico Sanguigni, nos princípios de 1874. Esse comunicado confidencial reza o seguinte:

> Entretanto, é meu dever avisar Vossa Reverendíssima, que pessoas altamente colocadas estão se mostrando descontentes em geral com os jesuítas, lazaristas e até com os capuchinhos, pela parte que tomaram na questão religiosa-maçônica. Portanto, a fim de evitar qualquer tipo de resolução bismarquiana, parece-me útil que os superiores das ordens religiosas mencionadas recomendassem-lhes *ao menos um pouco de calma e prudência,* porque é certo que a seita (maçônica) fará uso de qualquer circunstância e pretexto para tentar conseguir expulsá-los do Império[62].

Que atividades eram essas dos jesuítas, lazaristas e até dos capuchinhos, tão perigosas que Mons. Ferrini sentiu-se compelido a escrever esse comunicado confidencial? Para ser exato, Ferrini não disse que essas ordens estavam suscitando um levante entre o povo. Deu apenas a entender que estavam mostrando falta de "calma e prudência", e que isto punha em perigo suas posições no Brasil. Mais ainda, a carta é datada de 13 de julho de 1874 e o primeiro distúrbio só ocorreu em Campina Grande a 31 de outubro daquele ano. Portanto, além da informação vaga e difusa de que as ordens estariam agindo com falta de prudência, que evidência existe de um possível levante religioso?

Quanto aos capuchinhos, deve ser ressaltado que estes sempre foram defensores do Trono e pacificadores dos sertões. Tinham exercido uma influência assaz benéfica entre a população rústica do interior. Deve-se notar, no entanto, que tinham vindo ao Brasil contra a opinião pessoal do Imperador, que temia as ordens religiosas estrangeiras. O Imperador dera instruções ao Marquês de Olinda, para que tornasse bem claro em Roma, que a nação tinha o direito de expulsar os capuchinhos ou qualquer outro missionário "se a ordem pública assim o exigisse, mesmo se acontecesse não ter sido suspeito de atentar contra ela"[63]. Portanto, tendo compreendido a sua posição precária no Brasil, os capuchinhos se tornaram mais monarquistas do que os monarquistas brasileiros. Quando o movimento do "Quebra-Quilos" rebentou em Pernambuco, na Vila de Itambé, o capuchinho Frei Venâncio de Ferrara tentou acalmar o povo. Em Bom Conselho, o vigário local, um capuchinho chamado Frei José (cujo nome por extenso não foi registrado) tentou, sem êxito, acalmar o motim[64].

Mais tarde, os mesmos capuchinhos, a pedido do Governo, foram pelos sertões pacificando os "Quebra-Quilos". Entre eles encontrava-se Frei Caetano de Messina Sobrinho, parente do famoso pregador missionário, do mesmo nome, que era bem lembrado no

---

62 ASVSS, Michele Ferrini ao Cardeal Antonelli, Carta nº 86, Rio, 13 de julho de 1874, Anno 1874, Rubrica 251, Fascículo 1, Fólios 329-330. Os grifos são do Autor.
63 "Diário do Imperador", p. 202.
64 *Relatório do Ministro da Justiça.* 1875, pp. 4-6.

Nordeste e considerado um santo pelos sertanejos, e que atuava no Rio de Janeiro como "Comissário e Prefeito Apostólico" dos capuchinhos no Brasil[65].

Por outro lado, em outras partes do Brasil, em vez de aconselhar os membros da Ordem a se acalmarem, como fora recomendado pelo Mons. Michele Ferrini, o Procurador Geral das Missões Capuchinhos em Roma, Padre Frei Inocêncio de Apiro, escreveu a Frei Caetano de Messina (o tio) no Rio de Janeiro, aconselhando-o a demonstrar sua solidariedade, escrevendo a Dom Vital apoiando sua posição e tomando a mesma atitude contra maçonaria.

Frei Caetano de Messina teve alguma dificuldade em levar a efeito este conselho de seu superior. Naquele mesmo ano fez uma viagem missionária a Taubaté, em São Paulo, onde consta ter pregado um sermão contra a imigração, "especialmente contra a imigração portuguesa porque esses eram protestantes". O Imperador, de acordo com o relato de Frei Palazzolo, ficou perturbado pela notícia desse sermão, e pediu ao Presidente de São Paulo um relatório secreto sobre a missão do frade. O Presidente respondeu, baseando-se numa carta do juiz de Taubaté, Dr. Antônio Joaquim Rodrigues, que negou que o capuchinho tivesse pregado contra a imigração.

O relatório do juiz informara que o Frei Caetano tinha falado apenas contra os estrangeiros que se envolviam na política e que condenavam o país que os tinha recebido tão bem; esses estrangeiros, afirmou o juiz, "em vez de se ocuparam em seus negócios, tornavam-se propagandistas de doutrinas perigosas e subversivas"[66].

O ataque de Frei Caetano aos portugueses, como foi relatado ao Imperador, estava bem de acordo com o ponto de vista do frade. Os negociantes portugueses e profissionais de toda espécie que tinham imigrado para o Brasil eram geralmente liberais que fugiram de seu país, durante os vários períodos repressivos da história portuguesa do século XIX. De modo geral formavam a nata da maçonaria brasileira. Ademais, cada vez que as autoridades, por instigação do clero, prendiam um vendedor de Bíblias, descobria-se ser ele português. Como já mencionado, com exceção do espanhol Thomaz Gallart, os vendedores das sociedades bíblicas americana e britânica e os que trabalhavam para Dr. Kalley eram todos portugueses calvinistas refugiados da Ilha da Madeira[67].

Alguns membros da hierarquia da Igreja Católica no Brasil, sem dúvida, já tinham chegado a um ponto em que tinham decidido levar a efeito as ameaças anteriormente articuladas contra o Governo, o qual acusavam de não cumprir seus "sagrados compromissos". Sugiro apenas que o fluxo dos acontecimentos e as declarações feitas pelos dois bispos que foram presos, indicam a importância de um reestudo da questão, com uma consulta aos arquivos das mencionadas ordens em Roma.

O Bispo Dom Vital, na defesa de sua posição, intitulada *O Bispo de Olinda e os Seus Acusadores no Tribunal do Bom Senso,* fez diversas asserções que o deixam exposto à suspeita de que estava pronto para combater o Governo, mesmo à mão armada, se isso fosse necessário. O que se sabe do seu senso do correto e do errado e de sua atitude contra

65 Primério, *op. cit.*, p. 323.
66 Palazzolo, *op. cit.*, pp. 204-205.
67 Leonard, *O Protestantismo Brasileiro*, p. 50.

a "impiedade", à moda do Profeta Isaias, leva a crer que ele podia ter considerado uma "guerra santa" como a única alternativa que lhe era dada para a salvação do catolicismo no Brasil. Tal atitude estaria coerente com sua "justa indignação", quando criança, ao bater no tio que espancava um escravo.

Na sua defesa, de 109 páginas, publicada em 8 de dezembro de 1873, Dom Frei Vital, discutiu em detalhe o que estava acontecendo em Pernambuco. Responsabilizou o Governo pelas desordens públicas contra os jesuítas: "O Governo abraça o que a Igreja Católica condena", escrevera ele, "e condena o que ela abraça ou ensina".

"Nas altas regiões do poder", continuou Dom Vital, "fala-se em separação da Igreja e do Estado; fala-se de abolir o art. 5º da Constituição; fala-se de casamento civil. . . entretanto, são os bispos que estão provocando um cisma!!!?" Seria possível, interrogou o prelado, que alguns cristãos pudessem crer que os bispos recebem sua missão, não de Cristo, mas do Governo? Para ele "Lutero e Calvino assopram sobre o Estado e este assopra sobre os bispos".

Quem era responsável por essa guerra entre a Igreja e o Estado? continuou o bispo. O Governo era responsável, porque tinha ignorado a Constituição que estabelecera o catolicismo como religião oficial do Estado. E muito nefastamente inquiriu Dom Vital do Ministro do Império:

> Mediu, pensou V. Ex. o alcance, os males de uma guerra religiosa? O Senhor nos preserve de uma guerra religiosa; mas, se para cúmulo de nossa desventura e expiação de nossos pecados, tal acontecesse, outro que não o humilde Bispo de Olinda acarretaria com a tremenda responsabilidade dos males cujo alcance todos podem medir[68].

Que queria dizer o Bispo ao declarar que não seria responsável por qualquer guerra religiosa que pudesse ter lugar, se o Governo continuasse sua política anticlerical? Deve-se destacar que pela maneira de pensar da época, a culpa não era necessariamente colocada sobre os que cometiam a violência. Assim, como já mostramos acima, durante os motins de Niterói contra o Dr. Kalley, *O Cruzeiro* argumentou, e mais tarde também outros jornais ultramontanos, que Kalley era a parte culpada. Ele quase perdera à vida, mas era ele o culpado, visto como na sua pregação, supostamente, atacara os santos e a virgindade de Maria. Portanto, o que quer que ele acontecesse era por sua própria culpa. Era isto o que o bispo queria dizer, quando afirmou que o Governo e não ele mesmo seria a parte culpada, se rebentasse uma guerra religiosa? Esta pergunta ao presente não pode ser respondida definitivamente por falta de evidência documentária. Entretanto, deve-se assinalar que foi relatado que enquanto estourava a revolta do "Quebra-Quilos", muita excitação ocorria ao derredor da prisão do bispo do Rio de Janeiro e que se cochichava para todo o mundo ouvir que em breve "alguém" fugiria do país e que esse "alguém" não seria o bispo[69]. Esse boato seria verdadeiro? E se fosse, quem seria o "alguém"? O Imperador? O Primeiro Ministro? Todos os membros do Gabinete? A veracidade desse

68 Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira "O Bispo de Olinda e os Seus Acusadores no Tribunal, do Bom Senso, ou Exame do Aviso de 27 de Setembro e da Denúncia de 1º de outubro e Reflexões Acerca das Relações Entre a Igreja e o **Estado**", **Reis**, *op. cit.*, **III, pp. 172-173.**

69 Esse tópico foi discutido no Parlamento em 1874 ou 1875. Infelizmente minhas notas a respeito estão incompletas.

rumor merece mais estudo, pois que, a ser verdadeiro, possivelmente indicaria que essas revoltas poderiam ter sido olhadas por alguns como o início de uma guerra santa para "livrar" o Brasil das chamadas influências corruptoras do liberalismo, da maçonaria, do protestantismo e de tudo mais que fora anatematizado pelo Sílabo, e contra os quais os bispos estavam lutando.

Duas medidas foram tomadas abertamente em contestação ao Governo: uma, pela autoridade eclesiástica e outra pelo elemento leigo ultramontano. Tais passos pareciam indicar que os ultramontanos estavam prontos para fazer uso de todas as armas a fim de ganhar o controle político do país e aniquilar a onda de "heresia" e heterodoxia que ameaçava inundar o Império e separar a Igreja e o Estado. A primeira dessas, tomada a instâncias do Internúncio, foi a formação de associações católicas por toda a nação[70]. Para os liberais, essa medida era o começo da formação de um "Partido Católico"[71]. Para ser exato, não havia partido registrado com essa denominação, mas essas associações tinham grande poder político. Na ótica do Padre Júlio Maria, as associações não somente exerciam um papel importante na renovação da vitalidade espiritual da Igreja Católica brasileira, como também lhe davam força política contra as restrições temporais do *placet* do Imperador[72].

A segunda medida foi a ação de um membro ultramontano do Parlamento. O Deputado Leandro Bezerra Monteiro, secundando a acusação do Senador Cândido Mendes de Almeida de que o Visconde do Rio Branco era culpado de traição contra a nação, sob a Lei de 15 de outubro de 1827, exigiu que Rio Branco, João Alfredo e Caravelas fossem julgados sob a mesma. Esta considerava um ato de traição, punível com a *morte*, entrar em acordo ou confabulação, dentro ou fora do Império, tendo por mira a destruição da Religião Católica Romana. A acusação de Bezerra e seu requerimento de que Rio Branco e dois outros membros do Gabinete fossem julgados sob aquela lei, foram rejeitados por uma comissão especial da Câmara de Deputados, composta de Tristão de Alencar Araripe, A. S. Carneiro da Cunha e L. A. Pereira Froxo[73].

Em face do que parecia ser uma revolta de âmbito nacional a Coroa transigiu no caso da penalidade dos bispos. Um jogo, muito brasileiro, de acomodação reiniciou-se. O Duque de Caxias, o homem que pacificara a nação pela força das armas, foi escolhido novamente para trazer paz ao Império, desta vez por meio de um acordo político em que foram feitas concessões. Os estadistas e diplomatas brasileiros finalmente elaboraram um acordo com a Santa Sé por meio do qual seriam anistiados os bispos e a interdição das igrejas, levantada. Tudo aparentemente voltou à normalidade. O Padre Júlio Maria mais tarde externou pesar por aquele retorno à normalidade, porque a tendência para uma posição mais pugnaz da parte da Igreja, depois de um tempo, arrefeceu, evidentemente

70 ASVSS, Domenico Sanguigni ao Cardeal Antonelli, Carta nº 4927, Rio, 13 de julho de 1873. Anno 1875, Rubrica 250, Fascículo I, Fólios 60-63.
71 "O Partido Católico", *O Novo Mundo*, New York, 23 de janeiro de 1875.
72 Pe. Júlio Maria, *op. cit.*, pp. 201-202.
73 *Anais da Câmara*, 3 de setembro de 1874.

como conseqüência desse acordo. "O episcopado, escreveu ele, restabelecendo velhas amizades, fez paz com o *regalismo*. O clero, imitando seus pastores, retornou às antigas submissões"[74].

Dois eventos podem ter contribuído para esse alívio de tensões: a morte de Dom Frei Vital, em 7 de abril de 1878, e a de Pio IX no mesmo ano. O Papa Leão XIII que sucedeu a Pio IX, mesmo sendo tão ortodoxo quanto seu antecessor, tomou uma posição um tanto mais branda face à heterodoxia e o liberalismo.

Consideraríamos essa readaptação da Igreja brasileira às condições dos velhos tempos, nas palavras do Padre Júlio Maria, como um período em que o episcopado assumiu uma atitude patriótica e pragmática. Consideraríamos isto como mais uma demonstração da capacidade nacional para a contemporização política e uma total rejeição daquela posição intransigente, inflexível, dura, baseada no senso pueril de "machismo" e o mal-entendido senso de "honra pessoal", à qual no Brasil se dá o nome irônico de "espanholismo". Esta atitude de contemporização, que salvara o país de um banho de sangue em 1869, evidentemente o salvou também de um levante armado em 1874, que poderia ter esfacelado a nação, como tantas vezes aconteceu às repúblicas da América espanhola. As duas facções chegaram ao ponto de se entrechocarem e, então, recuaram.

Chamar de "recuo" aos acontecimentos de 1875 e 1876, não quer dizer que o conflito entre o ultramontanismo e o liberalismo se tivesse extinguido. Quer dizer, mais propriamente, que a luta dali por diante tomou um aspecto diferente – mais circunspecto e menos violento.

Que o acordo entre os políticos e o clero saiu-se bem, transparece na formação do Gabinete de 8 de janeiro de 1878. Depois de dez anos de ausência do poder, os liberais conseguiram formar um novo Ministério tendo por base um programa estritamente liberal, que incluía o casamento civil e uma mudança constitucional que permitiria aos acatólicos serem eleitos para a Câmara dos Deputados. Contudo, depois de alcançar o poder, o velho liberal, Senador Visconde João Lins Vieira Cansanção de Sinimbu, a pessoa mais amada pelos imigrantes germânicos, o amigo do peito do Dr. Kalley, recusou tomar medidas para implementar esse programa. Como já mencionado, Sinimbu recusou-se a permitir a discussão em Parlamento desta parte da plataforma, dizendo que "a ocasião não era oportuna". Por causa dessa recusa, dois membros do Gabinete, o pernambucano Domingos de Sousa Leão (Barão de Vila Bela) e o gaúcho Gaspar da Silveira Martins, pediram exoneração[75].

A política da Igreja Católica no Brasil fora toda conduzida em defesa de sua posição privilegiada como Igreja oficial. Essa posição, evidentemente, alguns liberais queriam que permanecesse imutável, contanto que não interferisse com a política do Partido Liberal. Assim, a Constituição não foi mudada, mas foi permitido aos Deputados acatólicos fazer parte da Câmara por mais um regulamento interno e de expediente. Em 11 de setembro de 1881, a Câmara aprovou uma decisão permitindo qualquer deputado recusar-se a jurar fidelidade à Igreja Católica apenas declarando que esse juramento era contra suas cren-

74 Pe. Júlio Maria, *op. cit.*, pp. 201 – 202.
75 Rodrigues, *Religiões Acatólicas*, pp. 78-80.

ças[76]. Completa liberdade de culto, casamento civil, registro civil e cemitérios públicos não seriam legislados até a advento da República. Mesmo então, como já foi assinalado por Dornas Filho, a Igreja protestou e ainda tentou manter sua posição tradicional[77].

76 *Ibid.*
77 Dornas Filho, *op. cit.*, pp. 281-297.

Conclusão

O declarado propósito deste estudo foi o de pesquisar se o protestantismo estivera presente juntamente com a maçonaria, nos eventos ocorridos durante um quarto de século e que culminaram na chamada Questão Religiosa no Brasil. Era também seu escopo determinar até que ponto poderia o protestantismo ter influenciado o curso desses acontecimentos, e se não teria sido o elemento catalítico que precipitou o choque entre a Igreja e o Estado, enfoque este até agora totalmente esquecido pelos estudiosos da Questão Religiosa.

Os brasileiros não são por tradição um povo por demais intolerante quanto à religião. O catolicismo colonial brasileiro nunca seguiu inteiramente o movimento europeu da Contra-Reforma, apesar das visitas do Santo Ofício, das lutas contra os calvinistas franceses e contra os holandeses. A tendência do catolicismo colonial era de fechar os olhos à heterodoxia, tantas vezes presente entre as famílias "neocristãs", assim como entre os índios e escravos africanos "cristianizados" e os negros libertos, cuja tendência era de sincretizar suas práticas religiosas com o catolicismo.

Na segunda metade do século XVIII (1759) os jesuítas foram expulsos de Portugal e de suas colônias. O jansenismo, com sua teologia neoprotestante, tornou-se predominante em Portugal durante o regime pombalino e foi introduzido no Brasil pelo Seminário de Olinda, fundado em 1808 pelo Bispo Dom José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho. Nos primórdios do século XIX o catolicismo brasileiro também sofreu a influência do catolicismo liberal europeu que almejava que a Igreja passasse por um *aggiornamento*, a fim de modernizar-se e adaptar-se ao "mundo moderno" e a todas as mudanças trazidas pela Revolução Francesa.

O jansenismo contribuiu com uma boa dose de galicanismo às Igrejas portuguesa e brasileira. Esse galicanismo, aliado ao regalismo da Casa de Bragança, acrescido do ultranacionalismo e da insegurança natural de uma nação recém-libertada, deu ao Brasil um catolicismo hipersensível às chamadas interferências de Roma nos negócios nacionais, e quase que cismático. Fortes medidas foram adotadas pelo Governo para controlar a Igreja Católica.

Outro elemento também estava presente no Brasil: a maçonaria com sua nebulosa crença num "Supremo Arquiteto do Universo", e sua recusa de adotar qualquer teologia

ou dogma religioso, contribuiu também, com sua influência liberalizante e ecumênica, mais ainda, a maçonaria era uma força política poderosa. Como o Senador Cândido de Almeida expressou-se em 1875, até aquela data a maçonaria governara o Brasil por mais de 70 anos[1].

Tanto os maçons como os liberais eram fortes adeptos do "progresso" e da "ciência". Contudo, o Brasil mal ensaiava seus primeiros e incertos passos em direção ao mundo moderno. Desde a sua independência, a nação estava cônscia da necessidade de conhecimento técnico. Esta necessidade foi expressa claramente durante os debates do Parlamento (1828) sobre a expulsão das ordens religiosas estrangeiras do país por causa do seu conservadorismo. Deu-se então muita ênfase à necessidade de importar técnicos por meio da imigração.

A imigração, a princípio, foi apontada como uma solução para a diminuição do tráfico de escravos africanos. Na década de 1850, entretanto, tinha-se tornado premente não só por causa da completa extinção do tráfico, como pela necessidade que a nação tinha de técnicos habilitados para sua marinha a vapor, para suas primeiras ferrovias e rodovias que estavam começando a ser construídas, e para as primeiras fábricas que começavam a se estabelecer.

Os liberais, que tinham se apropriado das idéias políticas e econômicas dos ingleses, também assimilaram a propaganda inglesa e americana de que todo "progresso" advinha do protestantismo. Esse ponto de vista parecia ser confirmado não só pelo desenvolvimento britânico e americano como pelo admirável desenvolvimento das colônias germânicas no Brasil. Desse modo, pela década de 1860, apareceu uma nova escola de pensamento no país sob a liderança de Aureliano Cândido Tavares Bastos, Caetano Furquim de Almeida e outros. Esse novo grupo ensinava que o "progresso" só poderia ter lugar no Brasil por meio da imigração germânica e anglo-saxônica (isto é, protestante).

A década de 1860 também assistiu o auge da luta do Papa Pio IX contra o liberalismo, e a reafirmação dos valores tradicionais da Igreja Católica, expressa pela Encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus* (1864). Foi no fim dessa década que o Papa foi eventualmente declarado infalível em todas as matérias relacionadas com fé e ética. Todas as bulas, encíclicas, alocuções e constituições até então fulminadas contra o liberalismo e a maçonaria, tão-somente serviram para confirmar a decisão dos liberais e maçons de não apenas continuar a controlar a Igreja brasileira e mantê-la subserviente ao Estado, como também intensificar a hegemonia do Estado sobre a mesma.

Assim, o palco começou a ser armado para a confrontação entre o liberalismo e o ultramontanismo no Brasil.

O ultramontantismo, apesar de minoritário a princípio, estivera em cena desde os primórdios da independência. Receberia um forte impulso pela reimplantação das ordens religiosas estrangeiras no país. Estas foram altamente influenciadoras na educação e no condicionamento de gerações inteiras de jovens brasileiros ao pensamento ultramontano. Alguns desses jovens, educados em escolas estabelecidas pelas ordens estrangeiras, foram mais tarde mandados para a França e para Roma, a fim de receberem mais estudos e mais

1 *Anais do Senado,* 15 de abril de 1875.

doutrinamento. Ao retornar ao Brasil tornaram-se porta-vozes do ultramontanismo. Dom Francisco Cardoso Aires (de Olinda), Dom Antônio de Macedo Costa (de Belém), Dom Sebastião Dias Laranjeiras (do Rio Grande do Sul), Dom Pedro Maria de Lacerda (do Rio de Janeiro) e Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (de Olinda) foram bispos brasileiros, entre diversos outros, cuja educação seguira o padrão acima descrito.

Estes bispos ultramontanos começaram uma campanha para livrar seus seminários de professores jansenistas e galicanos. Sua arma foi o direito do bispo de suspender qualquer clérigo da diocese *ex-informata conscientia* (Decreto nº 1911 de 28 de março de 1857), um ato para o qual não havia apelo para a Coroa. Clérigos estrangeiros eram contratados para substituir os professores dos seminários brasileiros. Muitos desses mestres estrangeiros eram jesuítas ou lazaristas. Comumente eram todos chamados "jesuítas" pelos liberais, que alegavam não haver diferença entre as duas ordens religiosas.

Os bispos ultramontanos foram, em bom tempo, alertados pelo Internúncio Domenico Sanguigni de que havia uma conspiração em andamento entre os liberais e maçons para "protestantizar" a nação. Essa "conspiração", dizia ele, era obra da Sociedade Internacional de Imigração. O aviso do Internúncio serviu apenas para confirmação do que a maioria dos bispos já sabia: que o protestantismo estava sendo importado para o país pelos vendedores de Bíblias da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e da Sociedade Bíblica Americana, pelos missionários escoceses e americanos, assim como pelos imigrantes anglo-saxônicos e germânicos.

O trabalho missionário protestante no Brasil começara pelos metodistas Daniel P. Kidder e Justin Spaulding (1836-1842), no Rio de Janeiro. Por algum tempo estes assustaram muito os ultramontanos. Kidder e Spaulding foram seguidos por outro personagem ainda mais alarmante, do ponto de vista ultramontano, na pessoa de James Cooley Fletcher (1852-1853) que procurou fazer amizade com muitos políticos liberais e com o próprio Imperador Dom Pedro II.

Fletcher foi seguido pelo Dr. Roberto Reid Kalley (1855) de abominável memória entre os ultramontanos da Ilha da Madeira. O Internúncio Mariano Falcinelli de Antoninace (1858-1863) fez o que pôde para sustar o trabalho de Kalley e expulsá-lo do Brasil. Em vez disso, o Imperador fez boa amizade com o médico escocês que permaneceu no país como um espinho na carne do ultramontanismo nacional (1855-1876). A presença de Kalley no Brasil também criou outro problema: a presença de diversos dos seus seguidores calvinistas da Madeira, que trabalhavam para ele como vendedores de Bíblias.

A presença do protestantismo no Brasil, até a chegada desses portugueses calvinistas (1856), fora tolerada pelos ultramontanos porque se limitava aos locais de serviço religioso dos estrangeiros, sem forma exterior de templo e a pregação era feita em língua alienígena. "Um culto falso" (isto é, Protestantismo), como José Soriano de Sousa externou-o, era como a prostituição. Era algo cuja existência não podia ser negada nem devia ser proibida, temendo-se que causasse maior mal à sociedade, desde que servia de vazão às mais baixas paixões do homem. Contudo, a sociedade não devia dar-lhe "direitos e honras e privilégios" de que apenas as boas famílias eram merecedoras[2].

2 Soriano de Sousa, *A Religião do Estado*, p. 59; também, *O Apóstolo*, 13 de outubro de 1867.

O direito legal de os protestantes prestarem culto em português foi estabelecido (1860) pelo parecer dos três mais famosos jurisconsultos do Brasil naquela época: Caetano Alberto Soares, José Tomaz Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo. Esse parecer foi apresentado por Kalley ao Ministério dos Negócios Estangeiros. Baseado no mesmo, os presbiterianos Ashbel Green Simonton e Alexander L. Blackford começaram (1860) a pregar o protestantismo em português no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Os presbiterianos foram seguidos pelo episcopal Richard Holden, que trabalhou em Belém do Pará (1860-1863) e mais tarde em São Salvador da Bahia (1863-1864). Em ambos os lugares entrou em conflito com as autoridades eclesiásticas. Tanto Dom Antônio de Macedo Costa, no Pará, como Dom Manuel Joaquim da Silveira, na Bahia, estavam convencidos de que a propaganda de Holden nas suas dioceses eram uma vil conspiração dos Estados Unidos para dividir a Sociedade brasileira, de modo que pudesse separar a região do Amazonas do Império e fazê-lo território americano.

Como foi observado acima, o brado de alerta do Internúncio em 1866 apenas confirmou o que a maioria dos bispos já suspeitava. Chefes liberais e maçônicos, no Rio Grande do Sul, estavam fazendo causa comum com os protestantes germânicos. No Rio de Janeiro o mesmo ocorria em relação a Fletcher, Kalley e os presbiterianos, que eram cortejados e com quem faziam amizade diversos senadores e deputados liberais. Em Belém do Pará e na Bahia, Holden trabalhou com a cooperação e proteção dos liberais e maçons, tais como Tito Franco de Almeida, Dr. Demétrio Ciríaco Tourinho, Senador Francisco Gonçalves Martins e outros.

No Parlamento, a facção maçônico-liberal, se por amor à imigração, por motivos de interesse próprio ou por ser verdadeiramente composta de democratas, patrocinara projetos de lei objetivando a liberalização das leis do Brasil. Essa liberalização exigia mais direitos para os imigrantes acatólicos, casamento civil e divórcio para os mesmos, sepultamento destes em cemitérios públicos e a eliminação de todas as inabilidades religiosas. Esses projetos foram combatidos pelos ultramontanos sob a liderança do Internúncio Domenico Sanguigni. O Internúncio conseguiu a garantia do Marquês de Olinda, Zacarias de Góis e Vasconcelos e de outros liberais "progressistas" de que não consentiram passar a lei do casamento civil, nem mesmo permitir que tal projeto fosse discutido no Parlamento.

Repetidamente a facção dos liberais "históricos" tentou submeter projetos (1866-1868), modificando as leis a fim de atrair a imigração de confederados dos Estados Unidos (depois da Guerra de Secessão), dos estados germânicos e da Inglaterra. Seus esforços foram em vão e apenas serviram como confirmação do aviso do Internúncio.

Insultos foram trocados livremente entre as facções liberal-maçônica e a ultramontana. Não somente insultos, até ameaças mútuas foram proferidas.

A entrada em Roma (1870) pelas forças de Víctor Emmanoel da Sardenha, a completa unificação da Itália e a perda dos estados papais serviram para ainda mais azedar a luta no Brasil. A unificação italiana fora realizada com a inteira cooperação dos italianos liberais, republicanos e maçons sob o completo aplauso da Europa protestante e dos Estados Unidos da América. Assim ficou claro aos ultramontanos brasileiros, em face da cooperação íntima da facção liberal-maçônica com o protestantismo no Brasil, que o liberalismo

brasileiro e a maçonaria nacional não eram de modo algum diferentes das suas contrapartes européias.

Desde a época do aviso do Internúncio aos bispos, entrara em atividade um movimento para separar a Igreja e o Estado. Esse movimento veio à tona novamente durante a formação do "Clube da Reforma" (1869). Ainda mais, a julgar pela intensa campanha anti-Roma levada a efeito pela imprensa republicana-liberal-maçônica, parece-me que essa facção, crendo que o papado estava totalmente derrotado, chegara à decisão de provocar a separação da Igreja e do Estado no Brasil. Essa decisão, ao menos entre os "maçons republicanos" da Grande Loja do Vale dos Beneditinos, pode ter de muito antedatado a suspensão de ordens, em 1872, do padre maçom José Luiz de Almeida Martins. A campanha para provocar essa separação só começou oficialmente depois da suspensão de Almeida Martins.

A julgar pelas várias ocorrências descritas neste estudo, o método usado pela facção republicana-liberal-maçônica era provocar incidentes de tal magnitude que tanto a Igreja como o Estado achassem de melhor alvitre pôr a termo o seu relacionamento tradicional. Muito provavelmente os liberais e republicanos estavam esperançosos de usar os acontecimentos em Pernambuco e no Pará como armas para derrubar os conservadores. É também possível afirmar, sujeito a confirmação futura através de pesquisas especializadas, que os liberais estavam sendo usados pelos republicanos, cuja intenção fundamental teria sido não só separar a Igreja e o Estado, mas também derrubar o Trono.

Os protestantes que, a princípio, tinham demonstrado antognonismo à atitude do Governo para com os bispos, depressa reconheceram a vantagem que a disputa podia trazer-lhes, provocando a separação da Igreja e do Estado. Protestantes brasileiros uniram-se (1874) à facção liberal-maçônica na formação de um clube para obter assinaturas para petições, objetivando a separação da Igreja e do Estado. Os missionários presbterianos, convencidos de que a separação estava iminente escreveram ao Conselho Diretor de sua missão pedindo-lhes mais pastores para preencher o vácuo que seria deixado por essa muito esperada separação.

O *status quo*, entretanto, foi mantido. Os conservadores, muito astutamente conseguiram o apoio do Internúncio, que facilmente compreendeu o perigo que a intransigência dos bispos representava para a posição privilegiada da Igreja. O próprio Pio IX eventualmente compreendeu o problema e resolveu fazer acordo com o governo brasileiro em troca da anistia para os bispos condenados, promulgada em 17 de setembro de 1875. Em retribuição, Pio IX na sua Encíclica *Exortas in ista dittione* (29 de abril de 1876) ordenou que o episcopado brasileiro levantasse a interdição das irmandades, deixando que o conflito entre as leis civil e canônica fosse decidido a nível diplomático, diretamente entre o governo brasileiro e a *Segreteria di Stato*[3].

É bem óbvio que Dom Macedo Costa, o único bispo sobrevivente envolvido na questão, jamais aceitou a teoria de que a posição da Igreja no Brasil estava em qualquer

3 (Dom Antônio de Macedo Costa), *A Questão Religiosa do Brasil Perante a Santa Sé, ou a Missão Especial a Roma em 1873 à Luz dos Documentos Publicados e Inéditos, pelo Bispo do Pará.* (Lisboa: Lallemant Fréres, Imp., 1886), pp. 291-301, 359-362.

perigo. Ainda em 1886 invectivava contra o Internúncio Domenico Sanguigni por ter dissuadido os outros bispos de conceder seu apoio aos colegas do Pará e de Pernambuco. Também alegava que era falsa a jactância de Sanguigni, expressa em Roma, de que salvara a Igreja Brasileira ao conter os outros bispos. "O que Monsenhor Sanguigni salvou foi simplesmente sua carreira", comentou Dom Macedo Costa[4].

A contemporização entre a Santa Sé e o Governo brasileiro, de fato, salvou o Artigo nº 5 da Constituição, que estabelecia a Igreja Católica como a Igreja Nacional. Todavia, a Questão Religiosa teve suas conseqüências religiosas, políticas e até, possivelmente, econômicas.

Religiosamente, o *status quo* foi mantido. Os bispos, especialmente o do Pará, continuaram sua luta contra as irmandades dominadas pelos maçons[5]. O Bispo do Pará sempre preocupado com a incursão protestante em sua diocese, ainda em 1878 escrevia ao Governo reclamando contra "uma missão protestante inglesa", localizada no Alto Purus, da qual se dizia estar fortemente protegida pelo cônsul inglês em Belém[6].

A morte de Dom Vital, em 1878, deu aos ultramontanos um grande mártir, cujo nome foi alçado como uma bandeira da reforma da Igreja brasileira. Por meio de seu poder de suspensão de clérigos *ex-informata conscientia* os bispos continuaram a controlar os seminários e dioceses com mão forte. Conseguiram, também, educar gerações de clérigos ultramontanos bem doutrinados que, por sua vez, doutrinaram os fiéis nos mesmos princípios.

Uma nova "tradição" foi criada pelo clero ultramontano, a qual, na minha opinião, era bem diferente da velha tradição brasileira. Essa nova tradição era de intolerância. De fato, a intransigência dos ultramontanos era tão intensa que passou para o período republicano. Em 1890, a perseguição dos protestantes sob o regime republicano que separara a Igreja e o Estado, era tal que, em defesa própria, os protestantes sentiram-se compelidos a criar uma associação legal em São Paulo – a Liga Evangélica – para defender os direitos civis dos protestantes que estavam sendo constestados[7].

Outros cultos acatólicos, como o espiritismo kardecista e as religiões africanas, também sofreram por causa da decisão final da Questão Religiosa. O kardecismo, como foi notado acima, tentou infrutiferamente criar "sociedades filosóficas". Mesmo depois do advento da República foram perseguidos sob vários pretextos (e.g., pela prática ilegal da medicina).

As práticas religiosas africanas passaram pior do que o kardecismo espírita. Essas práticas, consideradas barbárie, eram proibidas pelas autoridades. Por essa razão os africanos e seus descendentes tiveram de sincretizar sua religião com o catolicismo, ou disfarçar suas reuniões religiosas como "escolas de samba", "candomblés" e "macumba". Essas atividades eram assistidas apenas pelos negros e somente bem recentemente (durante os últimos 25 anos) permitiram-se que brancos participassem, e se tornassem membros reconhecidos dos terreiros.

---

4 *Ibid.*, p. 132.
5 Lustosa, *op. cit.*, pp. 342-348, 270-275.
6 *Ibid.*, p. 394.
7 Lessa, *Anais*, p. 359.

Os intelectuais brasileiros continuaram a prestar dedicação simulada ao catolicismo, ao passo que especulavam com outros conceitos. A criação da primeira sociedade positivista, em 1876, trouxe para o intelectual brasileiro uma nova saída para suas especulações científico-filosóficas, totalmente divorciadas da teologia. Essa escola filosófica, como é por demais conhecido, dominava de tal maneira uma ala do Partido Republicano que chegou a impor seu simbolismo e seu moto no desenho da bandeira da República, e foi temida como uma séria ameaça ao cristianismo, tanto católico como protestante.

A mais séria das conseqüências da Questão Religiosa, no entanto, foi o impacto que teve na imigração. Toda a imigração germânica chegou oficialmente ao fim, quando o Chanceler von Bismark, no começo da década de 1870, tornou extensivo o decreto de Heydt (1859) a todo o Império alemão. Este proibia qualquer imigração para o Brasil e não foi levantado até 1895. A imigração inglesa para o Brasil, que fora sempre bem pequena, comparada com a germânica, quase se extiguia. O imigrante inglês foi desanimado pelos escritos de alguém, que sob o pseudônimo de "Jacaré Assú" escreveu uma longa diatribe contra o Brasil, sua má política de imigração, suas leis sobre a religião, e tudo mais pelo que a Sociedade de Imigração Internacional e Tavares Bastos (1866-1868) já haviam flagelado o Governo brasileiro[8].

Se o Brasil teria progredido mais rápido ou mais vagarosamente com o auxílio de um maior número de imigrantes germânicos e anglo-saxões é uma questão de pura especulação. Não obstante, deve-se reafirmar que aquele tipo de imigração, que até então provara ser de grande valor para o Império, chegou a uma virtual paralização por causa da Questão Religiosa.

Resumindo, pode-se dizer que a Questão Religiosa, no seu mais restrito conceito (como um conflito entre a Igreja e a maçonaria), foi algo que era provavelmente esperado e desejado há muito por ambas as partes envolvidas. Que tenha terminado num jogo de acomodação, em vez de num derramamento de sangue generalizado, deve-se ao bom senso do Internúncio Domenico Sanguigni e de Pio IX, assim como à maneira política brasileira de achar meios de contemporizar. Se fosse deixada ao arbítrio dos radicais (tanto maçônicos como ultramontanos), à moda do Sansão bíblico, teriam derrubado o templo sobre suas próprias cabeças a fim de destruir os filisteus.

À vista da evidência apresentada neste estudo, pode-se seguramente afirmar que a presença protestante no Brasil foi um elemento que contribuiu para a Questão Religiosa. A contribuição substancial feita pelos protestantes ao desenvolvimento do Brasil do século XIX, por qualquer razão, tem sido muito negligenciada pelos historiadores brasileiros. Não obstante, a facção brasileira republicana-liberal-maçônica da época achava que essas contribuições eram essenciais ao crescimento da nação e por esta razão, entre outras, estava disposta a batalhar contra os que queriam conservar o imigrante acatólico fora do Brasil, mantendo as anacrônicas leis religiosas e o Artigo nº 5 da Constituição que estabelecera a Igreja Católica Apostólica Romana como Igreja nacional.

---

8 Veja-se Jacaré Assú, *Brazilian Colonization from a European Point of View.* (London: Edward Stanford, 1873), *passim.* Tomando por base o estilo e tópico, creio que o livro acima foi escrito por William Dougal Christie, ex-Ministro do Reino Unido no Brasil, ainda que não tenha nenhuma prova documental do mesmo.

Bibliografia

A. Fontes primárias

1. ARQUIVOS CONSULTADOS (diários, correspondência e livros de registro).

Arquivo Secreto do Vaticano, Cidade do Vaticano, Itália. Correspondência da Internunciatura do Rio de Janeiro, Secretaria de Estado (1847-1875).

Arquivo da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, R.J. "Subscription List" (relação de contribuintes, 1872-1873) e correspondência com o arquivista Hélios Mota.

Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, R.J. Coleção Saldanha Marinho.

Arquivo Estadual de Pernambuco, Recife, PE. Seção de Documentos Históricos, Arquivo do Barão de Lucena.

Arquivo Imperial de Petrópolis, Petrópolis, R.J. Correspondência de Dom Pedro II.

Biblioteca da Igreja Fluminense, Rio de Janeiro, R.J. Diários do Dr. Robert Reid Kalley e da Sra. Sarah Poulton Kalley: "Lembranças do Passado" (ms); "A Summary of Events of Dr. Kalley's Life" (ms.); correspondência e cópia de correspondência dos Kalleys.

Biblioteca Nacional, Seção de manuscritos, Rio de Janeiro, R.J. Coleção Aureliano Cândido Tavares Bastos, "Cadernos sobre a questão religiosa" nº 1, 2 e 3; correspondência de Tavares Bastos.

Biblioteca da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, Londres, Inglaterra. Livro de Atas nº 2 de 1843 e correspondência de Richard Holden registrada no "Livro dos Agentes" nº 123 e nº 144, América do Sul.

Biblioteca do Garrett Theological Seminary, Evanston, Illinois. Coleção Daniel P. Kidder.

Biblioteca de Pesquisa Missionária, Union Theological Seminary, New York, New York. "Diário do Reverendo Ashbel Green Simonton" (ms. datilografado).

Biblioteca do Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey. "History Record of Missionary Work in Brazil from july 25th, 1860", e correspondência vária.

Bibioteca William Henry Smith, Sociedade Histórica da Indiana, Indianápolis, Indiana. Coleção Calvin Fletcher.

Biblioteca do Conselho das Missões Mundiais, Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, Nashville, Tennessee. Coleção de revistas missionárias e correspondência vária.

Biblioteca da Sociedade Bíblica Americana, New York, New York. Correspondência vária de James Cooley Fletcher, Richard Holden e Capitão Robert Nesbit.

Biblioteca da Sociedade Bíblica Nacional da Escócia, Edinburgh, Escócia. Coleção de relatórios anuais e correspondência vária.

Biblioteca do Conselho das Missões Estrangeiras, Convenção Batista do Sul, Richmond, Virgínia. Correspondência vária de imigrantes confederados e missionários.

Biblioteca da Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos, New York, New York. Coleção de relatórios anuais.

Biblioteca da Sociedade Fiduciária para a Propagação do Evangelho, Londres, Inglaterra. Coleção de relatórios anuais.

Biblioteca da Sociedade Unida para a Propagação do Evangelho, Londres, Inglaterra. Coleção de relatórios anuais.

National Archives, Washington, D.C. Ofícios dos Ministros dos Estados Unidos no Brasil, vol. 27;

Correspondência dos Cônsules dos Estados Unidos no Pará, 1831-1906, volumes 3 e 4, 31 de dezembro de 1857 a dezembro de 1860.

Palácio Lambeth, Arquivos da Igreja Anglicana, Londres, Inglaterra. "Coleção Fulham" – Capelanias estrangeiras e bispados coloniais (1810-1870).

Public Record Office, Londres, Inglaterra. Registros do Foreign Office, Correspondência Geral, Brasil (F.O. 13/372). Correspondência sobre as atividades do Dr. Robert Reid Kalley no Brasil.

Sociedade Histórica da Igreja, Austim, Texas. Correspondência das Missões Nacionais e Estrangeira: Correspondência do Brasil **(Coleção Richard-Holden).**

Sociedade Histórica Presbiteriana, Philadelphia, Pennsylvania. Conselho das Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América, Correspondência da América do Sul (Brasil e **Colômbia),** volumes 1, 2, 3 e 4 (1859-1875).

2. *ALMANAQUES*

Almanaque administrativo e industrial da Bahia, para o ano de 1860. Bahia: Tip. de Camilo Lellis Masson, 1860.

Almanaque administrativo mercantil e industrial da Corte e da província do Rio de Janeiro. Rio: Eduardo e Henrique Laemmert, 1853-1875.

Almanaque administrativo, mercantil e industrial da província do Pará. Carlos Seide, ed. Pará: Tip. de B. de Matos, 1868.

Almanaque evangélico brasileiro. Ed Higgins e Paulo de Mesquita (ed.) S.P.: Imprensa Metodista, 1922.

Folhinha maçônica para o ano de 5865, contendo quadros das LL.: do Liv.: do Gr.: do Bras.: do Val.: do Lavradio etc. Rio: Eduardo e Henrique Laemmert, 1867.

Folhinha Laemmert – 1874. Rio: Eduardo e Henrique Laemmert, 1874.

3. LIVROS E PANFLETOS

Agassiz, Louis and Agassiz, E. C. C. *A Journey in Brazil.* Boston: Ticknor and Fields, 1968.

Aguiar, Antônio Augusto da Costa, *O Brasil e os brasileiros.* Santos: Tip. Comercial, 1862.

Albuquerque, Antônio Teixeira de. *Três razões por que deixei a Igreja de Roma.* Rio: Casa Publicadora Batista, 1938.

Almeida, Cândido Mendes de. *Direito civil eclesiástico brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito canônico, etc.* 4 vols. Rio: s. ed., 1866-1873.

Almeida, Tito Franco de. *Fase atual do conflito religoso no Pará, com todos os documentos necessários.* Pará: Tip. do Liberal, 1880.

. *Memória apresentada ao Instituto da Ordem dos Advogados. . . na sessão de 26 de maio de* 1873. Rio: Tip. Perseverança, 1873.

. *A Igreja no Estado; estudo político-religioso.* Rio: Tip. Perseverança, 1874.

. *Ordem do dia. A questão das carnes verdes, ou apontamentos sobre a criação do gado na ilha de Marajó.* Belém: Santos & Filhos, 1856.

Araújo, José Maria de. *Revelações e memórias para a história da revolução de 24 de agosto de 1820 e de 15 de setembro do mesmo ano.* Lisboa: Tip. Rolandiana, 1846.

Arcos, Felix Corvina Vieira dos. (Francisco Xavier de Oliveira), *Reflexões sobre a tentativa teológica.* Coimbra: Imprensa Universitária, 1929.

Assú, Jacaré. *Brazilian Colonization from a European Point of View.* London: Edward Stanford, 1873.

Auchincloss, William Stuart. *Ninety Days in the Tropics; or, Letter From Brazil.* Wilmington, Del.: s. ed., 1874.

Avé-Lallemant, Robert. *Viagem pelo sul do Brasil no ano de 1858 por. . .* Teodoro Cabral, trad. 2 vols. Rio: Instituto Nacional do Livro, 1953.

. *Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859.* Eduardo de Lima Castro, trad. 2 vols. Rio: Instituto Nacional do Livro, 1961.

Azambuja, Joaquim Maria Nascente de. "Memória ou alguns apontamentos sobre a questão de nossos limites com a Guiana Inglesa." Rio: 1873, manuscrito na Biblioteca do Ministério de Relações Exteriores.

. *Limites do Brasil com as guianas francesa e inglesa.* Rio: Tip. do Jornal do Comércio, 1892.

Baena, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das eras da Província do Pará.* Pará: Tip. de Santos e Santos Menor, 1838.

. *Discurso ou memória sobre a intrusão dos franceses de Caiena nas terras do Cabo do Norte.* São Luis: Tip. da Temperança, 1846.

Barroso, José Liberato. *Conferência radical sobre a liberdade de cultos, a 4 de abril de 1869.* Rio: s. ed., 1869.

. *O espírito do cristianismo: conferência pública no Grande Oriente Unido do Brasil.* Rio: s. ed., 1873.

Bartoldi, Giuseppe. *Memoirs of the Secret Societies of the South of Italy, Particularly the Carbonari. Translated from the Original MS.* London: Murray, 1821.

Bastos, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário.* 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

. *O Vale do Amazonas – Estudo sobre a livre navegação do Amazonas, etc.* Rio: B. L. Garnier, Livreiro Editor, 1866.

. *Os males do presente e as esperanças do futuro.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

Belmar, A. de. *Voyage aux provinces brèsilienes du Pará e des Amazones en 1860, précédé d'un rapide coup d'oeil sur le litoral du Brésil.* Londres: W.W. Trezise, 1861.

Blackford, A. L. "The Brazil Mission", *Sketches of the Board of Foreing Missions – Presbyterian Church, USA.* Philadelphia: The Presbyterian Board of Education, 1876.

Barrow, George. *The Bible in Spain.* 2ª ed. 3 vols. London: John Murray, 1843.

Bright, John and Rogers, J. E. Thorold (eds.). *Speeches and Questions of Public Policy by Richard Cobden.* 2 vols. London: McMillan & Co., 1970.

Bungener, Laurence Louis-Felix. *Rome et* la bible; *Manuel du Controversiste Evangélique.* Paris: Cherbuliez, 1860.

Butler, Joseph. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Cause of Nature.* London: H. G. Bohn, 1852.

(Carmelo, Frei Dr. Joaquim do Monte). *O Brasil mistificado na questão religiosa.* Rio: Tip. da Reforma, 1875.

. *O Padre Conceição e a Igreja.* Rio: Tip. da Reforma, 1874.

. *Liberdade, igualdade, fraternidade. Sermão pregado em 21 de setembro de 1868 na igreja da Cruz dos Militares pelo Cônego de Sé de São Paulo.* Rio: Tip. do Diário do Rio de Janeiro, 1868.

. *Religião oficial. Sermão pregado em junho do corrente ano, na matriz da Villa da Cutia, termo da capital de S. Paulo, pelo ... Cônego da Sé de São Paulo.* Rio: Tip. 16 de Junho, 1870.

. *A Igreja e o Estado. Sermão pregado na matriz da Villa da Cutia, termo da cidade de S. Paulo, em 28 de maio do corrente ano, pelo ... Cônego da Sé de São Paulo.* Rio: Tip. Pinheiro, 1871.

Christie, William Dougal. *Notes on Brazilian Questions By ... Late Her Majesty's Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary in Brasil.* London: McMillan and Co., 1865.

Codman, John, *Ten Months in Brazil.* 2ª ed. New York: J. Miller, 1872.

Comte, August. *Catecismo positivista, ou, sumária exposição da religião universal, em treze conferências sistemáticas entre uma mulher e um sacerdote da humanidade, por...* Miguel Lemos, trad. Lisboa: Imprensa Lucas & Cia, 1934.

. *Cours de philosophie positive par ...* Paris: Rouen, 1830-42.

Conceição, José Manuel da. *A sentença de excomunhão ou desautoração fulminada contra o Padre José Manuel da Conceição, atualmente ministro da Igreja Evangélica e a resposta do mesmo.* Rio: H. Laemmert, 1867.

. *Nova história sagrada do Antigo e Novo Testamento, dividido em 104 capítulos, narrando em resumo e por ordem cronológica os sucessos mais notáveis de toda a Escritura Sagrada desde a criação do mundo até a propagação do Evangelho dos apóstolos; traduzida da língua alemã da 100ª ed. publicada e dedicada à mocidade pelo seu patrício o padre ...* Rio: Tip. Universal de Laemmert, 1861.

Coustos, John. *Unparalleled Sufferings of ...* New York: Jocob S. Mott for Charles Smith, 1797.

Costa, Dom Antônio de Macedo. *A questão religiosa do Brasil Perante a Santa Sé, ou a missão especial a Roma em 1873 à luz dos documentos publicados e inéditos, pelo Bispo do Pará.* Lisboa: Lallemant Frère, Imp., 1886.

. *Carta pastoral do Exmo. Bispo do Pará premunindo seus diocesanos contra os erros de um papel espalhado ultimamente na diocese sob o título de protesto do partido liberal.* Belém: Tip. da Estrela do Norte, 1872.

. *Carta do Exmo. e Revmo. Snr. Bispo do Pará por ocasião da sua entrada na diocese, 1 de agosto, 1861.* Pará: Tip. de Santos e Irmão, 1861.

. *Instrução pastoral sobre o protestantismo, prevenindo os fiéis contra a propaganda que se tem feito nesta diocese de bíblias falsificadas e outros opúsculos heréticos. Dada em Belém do Pará, ao 30 de agosto de 1861.* Pará: Tip. do Jornal do Amazonas, 1861.

Cunha, Francisco. *Propaganda contra o Império. Reminiscências na imprensa e na diplomacia 1870 a 1910.* Rio: Imprensa Nacional, 1914.

Discursos pronunciados no ato da regularização da Aug.: Ofi.: Urias do Rit.: Escoc.: Ant.: e Ac.: ao 24 de novembro de 1866 (e.: V.:). (Vale dos Beneditinos). Rio: Tip. Perseverança, 1866.

Dunn, Ballard S. *Brazil the Home for Southerners.* New York: George B. Richardson, 1866.

Edwards, William H. *A Voyage up the River Amazon Including a Residence at Pará.* New York: D. Appeleton and Company, 1847.

Efrain, (Inácio de Barros Barreto). *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos.* Rio: Tip. Universal de Laemmert, 1864.

Ewbank, Thomas. *Life in Brazil; or, a Journal of a Visit to the Land of the Cocoa and the Palm.* New York: Harper & Brothers, Publishers, 1856.

Feijó, Diogo Antônio. *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical pela Assembléia Geral do Brasil e da sua verdadeira competência nesta matéria, pelo deputado ...* 2ª ed. São Paulo: Tip. King, 1887.

. *Resposta às parvoices, absurdos, impiedades e contradições do Sr. Padre Luiz Gonçalves dos Santos na sua obra intitulada "Defesa do celibato clerical contra o voto em separado do Padre Diogo Antônio Feijó".* Rio: s. ed., 1827.

Ferreira, Luiz Vieira. *Passagem do Rio Paraná. A comissão de engenheiros do primeiro corpo do exército em operações na campanha do Paraguai. Apontamentos de capanha ...* Rio: s. ed., 1890.

Ferreira, Miguel Vieira. *Manifesto republicano de 1870, seguido de alguns apontamentos.* Rio: s. ed., 1889.

. *Dados os movimentos de Júpiter e de Saturno ou de outro qualquer sistema dual de planetas, ou a terra e seu satélite, determinar a curva que é o lugar geométrico dos pontos atraídos dos dois planetas e discutir a natureza dessa curva. Imaginando depois um ponto material sujeito, ir descrevê-la e determinar as circunstâncias de seu movimento. Examinar quais as vantagens ou inconvenientes químicos de Gerbrardt sobre o sistema ordinariamente seguido: Tese apresentada ao Conselho de Instrução da Escola Central... Rio: s. ed., 1862.*

. *Ensaios sobre a filosofia natural ou estudos cosmológicos.* Rio: s. ed., 1861.

. *Reflexões acerca do progresso material da província do Maranhão pelo Dr....* Maranhão: Tip. do Farias, 1866.

Fletcher, James C. *International Relations with Brazil, Proceedings on the Reception of H. E. Senhor d'Azambuja, Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary from Brazil... with Remarks of Rev. James C. Fletcher.* New York: John W. Amerman, 1865.

Fletcher, James C. and Kidder, Daniel P. *Brazil and the Brazilians Portrayed in Historical and Descriptive Sketches.* 6th edition. Boston: Little, Brown and Company, 1866.

Freitas, Joaquim Ferreira de. *Memória sobre a conspiração de 1817, vulgarmente chamada a conspiração de Gomes Freire; escrita e publicada por um português amigo da justiça e da verdade.* Lisboa: Impressão Liberal, 1822.

Freyre, Gilberto. *O velho Félix e suas "Memórias de um Cavalcanti".* Rio: Livraria José Olympio Editora, 1959.

Gaston, James McFadden. *Hunting a Home in Brazil.* Philadelphia: King and Baird, printers, 1867.

Herndon, William Lewis and Gibbon, Lardner. *Exploration of the Valley of the Amazon Made Under Direction of the Navy Department.* 2 vols. Washington: R. Armstrong, printer, 1853-1854.

Holden, Richard. *As acusações contra os protestantes na pastoral do Arcebispo da Bahia.* Bahia: s. ed., 1863.

———. *Os livros apócrifos: a questão do seu direito de serem incluídos na Bíblia Sagrada.* Rio: Livraria de S. J. Alves, 1863.

Janus (von Dolinger, Johannes Joseph Ignaz, *et al.*). *O Papa e o Concílio.* Rui Barbosa, trad. 3ª ed. 2 vols. Rio: Elos, s. d.

Kalley, Robert Reid. *A Solitária. (Tese – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.)* Rio: Tip. Universal, 1859.

———. *An Account of the Recent Persecutions in Madeira: in a Letter to a Friend.* London: John F. Shaw, 1844.

Kidder, Daniel P. *Sketches of Residence and Travels in Brazil, Embracing Historical and Geographical Notices of the Empire and Its Several Provinces by ...* 2 vols. Philadelphia: Sorin & Ball, 1845.

———. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil.* Moacyr N. Vasconcelos, trad., 2 vols. Livraria Martins Editora, S.A., 1951.

Koseritz, Karl Von. *Roma perante o século.* Porto Alegre: s. ed. 1971.

———. *Rom von dem Tribunal des Jahrhunderts.* Porto Alegre: Deutsche Zeitung, 1872.

Lacerda, Antônio Francisco de, *et al. Parecer de uma comissão de negociantes sobre o meio de promover a agricultura na Bahia.* Bahia: s. ed., 1846.

Langaard, Teodoro Johanis Henrique. *Dissertação sobre a geração equívoca. Tese etc....* Rio: s. ed., 1864.

Lauresto (Esher, Dr. Nicolau Soares do Couto). *A imagem de Cristo no júri.* São Paulo: Estabelecimento Gráfico Irmãos Ferraz, 1929.

(Lautaret, P.). *Les Vaudois dans l'Uruguay – Journal de la visite que leur a faite le Moderateur de l'église Vaudoise au mois d'août 1869.* Pignerol: Imp. de Joseph Chiantore, 1870.

Livermore, George. *An Historical Research Respecting the Opinion of the Founders of Republic, on Negroes as Slaves, as Citizens and Soldiers.* Boston: J. Wilson & Son, 1862.

Loureiro, Lourenço Trigo de. *Instituições de direito civil brasileiro.* 3ª ed. 2 vols. Recife: Tip. Universal, 1861.

Luna, Lino do Monte Carmelo. *Elogio do bispo resignatário do Pará, Dom José de Afonso Moraes Torres.* Rio: s. ed., s. d.

Lyra, Augusto Tavares (ed.). "Autobiografia do Conselheiro Tito Franco de Almeida". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* 1942.

Macedo, Joaquim Manuel de. *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro.* Rio: Livraria Zélio Valverde, 1942.

———. *Extrato do discurso do orador do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil ... na sessão solene de 15 de dezembro de 1866.* Rio: J. Villeneuve, 1867.

Marinho, Joaquim Saldanha (Ganganelli). *A Igreja e o Estado.* 4 vols. Rio: Tip. Imperial e Constitucional de J. C. de Villeneuve & Co., 1873.

Martins, Francisco Gonçalves. *Relatório apresentado à Assembléia Geral Legislativa na primeira sessão da nona legislatura pelo ministro e secretário dos negócios do Império.* Rio: Tip. Nacional, 1853.

Mauá, Visconde de (Sousa, Irineu Evangelista de). *Autobiografia. ("Exposição aos credores e ao público") Seguida de "O meio circulante no Brasil".* Rio: Zélio Valverde – Editor, 1942.

Maury, M. F. *The Amazon and Atlantic Slope of South America.* Washington: F. Taylor, 1853.

Melville, Herman. *White Jacket or the World in a Man-of-War.* 2ª ed. New York: Harper & Brothers, 1892.

Mendonça, Hipólito José da Costa Pereira Furtado de. *A Narrative of the Persecution of... a Native of Colonia do Sacramento, on the River La Prata, Imprisoned and Tried for the... Crime of Freemasonry in Lisbon* ... London: s. ed., 1811.

———. *Diário da minha viagem para Filadélfia* (1798-1799). Rio: Publicações da Academia Brasileira, 1955.

Neves, Antônio José dos Santos. *Louros e espinhos.* Rio: Tip. Popular de Azevedo Leite, 1867.

———. *Homenagem aos heróis brasileiros na guerra contra o governo do Paraguai, sob o comando em chefe dos marechais do exército, sua alteza real o senhor Conde d'Eu e o Duque de Caxias. Oferecido a sua magestade imperial o senhor dom Pedro II.* Rio: E. & H. Laemmert, 1870.

Norton, H. *Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846.* New York: The American Foreign and Christian Union, 1850.

(Oliveira, D. Frei Vital Maria Gonçalves de.) *Abrégé historique de la question religieuse du Brésil par l'Evêque d'Olinda.* Rome: Impremèrie de la Propagande, 1875.

———. *Carta pastoral premunindo os seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria.* Recife: s. ed., 1872.

Pau-Brasil, José do Canto Coutinho. *Versos à estátua eqüestre de dom Pedro I, do padre* ... São João da Barra: Tip. de Paula Brito, 1862.

Pessoa, José Alvares. *O cardeal declarou guerra a Yemanjá, protesto de umbanda contra as palavras de Dom Jaime no programa "A Voz do Pastor", carta aberta ao Cardeal Jaime por...* Rio: s. ed., 1957.

Potter, Alonzo. *Katholicos. Letter of the Rt. Rev. Alonzo Potter, Bishop of the Protestant Episcopal Church of Pennsylvania, in Vindication of the Principle of Christian Union for the Propagation of the Gospel.* Philadelphia: J. W. Moore, 1850.

Rainey, Tomas, *et al. Petition for a Contract for Carrying the Mails of the United States Between New York, St. Thomas, Barbados, Demerara and Pará.* New York: s. ed., 1856.

Rainey, Thomas, *Some Notes on the Life and Times of a Wanderer.* s.l., s. ed., s.d.

———. *Ocean Steam Navigation and the Ocean Post.* 2ª ed. New York: D. Appleton & Co., 1858.

———. *Relatório apresentado aos acionistas da companhia Ferry do Rio de Janeiro e de Niterói.* Rio: Tip. Universal de Laemmert, 1959.

Reis, Bel. Antônio dos. *O bispo de Olinda perante a história. D. Frei Vital Gonçalves de Oliveira, dos Men. Capuchinhos ... Nova edição revista e aumentada por Frei Félix de Olívola, da mesma ordem.* 3 vols. Recife: Imprensa Industrial, 1940-1942.

———. *O bispo de Olinda D. Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira perante a história. Notícia biográfica e compilação de todas as peças do seu processo, consultas do conselho de estado, discursos de defesa, notas diplomáticas, escritos do ilustre confessor da fé, e uma relação circunstanciada das publicações pro e contra a questão religiosa desde a sua origem até a data da anistia concedida aos bispos, governadores e sacerdotes que nela se envolverem etc., etc. (sic) por ...* Rio: Tip. da Gazeta de Notícias, 1878.

Ribeiro, Júlio. *Padre Belchior de Pontes.* Rio: Edições de Ouro, 1966.

———. *A Carne.* Rio: Edições de Ouro, 1969.

Saint-Simon, Claude Henri. *Doctrine saint-simonienne. Exposition.* Paris: Librairie Nouvelle, 1854.

———. *Nouveu Christianisme. Lettres d'Eugène Rodrigues sur la religion et la politique. L'education du genre humain, de Lessing, traduit par la première foi, de l'allemand par Eugène Rodrigues.* Paris: Au bureau du globe, 1832.

Sampaio, Francisco Leite de Bittencourt. *A divina epopéia de São João Evangelista trasladada para versos heróicos.* Rio: Tip. Nacional, 1882.

———. *Jesus perante a cristandade ditada por ... Frederico Pereira da Silva Júnior (medium) e Pedro Luiz de Oliveira Sayão (editor).* Rio: Livraria da Federação Espírita Brasileira, 1932.

———. *De Jesus para as crianças; obra mediúnica do espírito de Bittencourt Sampaio; medium Frederico Pereira da Silva Junior.* 2ª ed. Rio: Livraria da Federação Espírita Brasileira, 1938

———. *Do Calvário ao Apocalipse, ditado pelo espírito de Bittencourt Sampaio, sendo medium Frederico Pereira da Silva Júnior; tomado e editado e publicado pela primeira vez por Pedro Luiz de Oliveira Sayão.* 3ª ed. Rio: Federação Espírita Brasileira, 1855.

Santos, Pe. Luís Gonçalves dos. *O celibato clerical e religioso defendido dos golpes da impiedade e da libertinagem dos correspondentes da Astréia, com um apêndice em separado do Sr. Padre Feijó.* Rio: s. ed., 1827.

———. *Antídoto salutífero contra o Despertador Constitucional.* Rio: s. ed., 1825.

———. *A voz da verdade da santa igreja católica, confundindo a voz da mentira do amante da humanidade para sedativo da efervencência casamenteira dos modernos celibatários.* Rio: s. ed., 1829.

———. *Desagravos do clero e do povo católico fluminense, ou, refutação das mentiras e calúnias do impostor que, si intitula missionário do Rio de Janeiro, e enviado pela sociedade metodista episcopal de New York para civilizar e converter ao cristianismo os fluminenses.* Rio: I. P. da Costa, 1937.

———. *O católico e o metodista ou refutação das doutrinas heréticas que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, metodistas de New York têm vulgarizado nessa corte.* Rio: I. P. da Costa, 1838.

Segur, Louis-Gaston-Adriane de. *Palestras familiares sobre o protestantismo de hoje, em defesa do catolicismo.* Lisboa: Francisco Lallemant, Editor, 1861.

Silva, Ciríaco Antônio dos Santos e. *Catecismo brasileiro para uso das escolas de primeiras letras de ambos os sexos, adotados nas províncias de S. Pedro-do-Rio-Grande-do-Sul, S. Paulo e Pernambuco.* Recife: Tip. Comercial de G. H. de Myra, 1872.

———. *A malversão de mãos dadas com os depredadores da Tesouraria da Fazenda da província de Pernambuco.* Recife: s. ed., 1875.

Silva, Joaquim Caetano. *L'Oyapoc et L'Amazone: question brésilienne et françois.* Paris: Imp. de L. Martinet, 1861.

Silveira, Dom Manuel Joaquim da. *Carta pastoral ... premunindo os seus diocesanos contra as mutilações, e adulterações da bíblia traduzida em português pelo padre João Ferreira de Almeida; contra os folhetos contra a religião, que com a mesma Bíblia se tem espalhado nesta cidade; e contra alguns erros que se tem publicado no país.* Bahia: Tip de Camilo de Lellis Masson & Co., 1862.

———. *Carta pastoral premunindo seus diocesanos contra os erros perniciosos do espiritismo.* Bahia: s. ed., 1867.

Simonton, A. G. *Sermões escolhidos.* Garanhuns: Imprensa Evangélica, 1947.

Smith, Herbert S. *Brazil, the Amazon and the Coast.* New York: Charles Scribner's Sons, 1879.

Soares, Antônio Joaquim de Macedo. *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de direito constitucional.* Rio: Tip. de Viana e filhos, 1866.

Sousa, João Cardoso de Menezes e. *Teses sobre a colonização do Brasil. Projeto de solução às questões sociais, que se prendem a este difícil problema. Relatório apresentado ao ministro da agricultura, comércio e obras públicas em 1875 pelo conselheiro ...* Rio: Tip. Nacional, 1875.

Sousa, José Soriano de. *A religião do estado e a liberdade de cultos.* Recife: Tip. da Esperança, 1867.

———. *Lições de filosofia elementar racional e moral (por).* Paris: V.va J.-P. Aillaud Guillard e Cia., 1871.

———. *Princípios sociais e políticos de Santo Agostinho.* Recife: s. ed., 1866.

———. *Pluralidade dos cultos.* Recife: s. ed., 1867.

———. *Compêndio de filosofia, ordenado segundo os princípios e métodos do Dr. Angélico S. Tomás de Aquino.* Recife: s. ed., 1867.

———. *Carta ao ... conselheiro Zacarias de Góis e Vasconcelos sobre a necessidade de organizar-se um partido católico.* Recife: s. ed., 1874.

———. *Considerações sobre a igreja e o estado sob o ponto de vista jurídico, filosófico e religioso.* Recife: s. ed., 1874.

Stevenson, Frederick James. *A Traveler of the Sixties, Being Extracts From the Diaries Kept by the Late ... of His Journeyings and Explorations in Brazil, Peru, Argentina, Patagonia Chile and*

Bolivia, During the Years 1867-1869. Douglas Timens (ed.). London: Constable & Co., Ltd., 1929.

Stewart, C. S. *Brazil and La Plata: the Personal Record of a Cruise.* New York: G. P. Putnam & Co., 1856.

Tavares, Francisco Muniz. *História da revolução de Pernambuco de 1817.* 2ª ed. Recife: Governo do Estado, Casa Civil de Pernambuco, 1969.

Tilbury, Pe. Guilherme Paulo. *Antídoto católico contra o veneno metodista, ou, refutação do segundo relatório do entitulado missionário do Rio de Janeiro.* Rio: I. P. da Costa, 1839.

———. *Exposição franca sobre a maçonaria por um ex-maçom que abjurou a sociedade.* Rio: Tip. Imperial e Nacional, 1826.

Torres, José Afonso de Moraes. *Instrução pastoral sobre o protestantismo premunindo os fiéis contra a propaganda que se tem feito nessa diocese de bíblias falsificadas e outros opúsculos heréticos.* Pará: s. ed., 1857.

Totvárad, Carlos Kornis de. *O casamento civil, ou os direitos do poder temporal em negócios de casamento: discussão jurídico-histórico-filosófico em duas partes.* Rio: s. ed., 1858-1859.

———. *Os negócios de matrimônio no império do Brasil* ... Rio: s. ed., 1860.

———. *Refutação da doutrina do Dr. Braz Florentino... apresentada na sua obra "O casamento civil e o casamento religioso".* Rio: s. ed., 1860.

———. *Reflexões sobre a emenda substitutiva ... de 1860 ... em complemento da obra "O casamento civil".* Rio: s. ed., 1861.

Vasconcelos, Zacarias de Góis e. *Da natureza e limites do poder moderador.* Rio: Eduardo & Henrique Laemmert, 1862.

Velho, Cristão. (Lima, José Inácio de Abreu e). *O deus dos Judeus e o deus dos cristãos. Terceira resposta ao Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos pelo* ... Recife: H.G. de Myra, 1867.

———. *As bíblias falsificadas ou duas respostas ao Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos pelo* ... Recife: Tip. Comercial de G. H. de Myra, 1867.

Wetherell, James. *Brasil, Stray Notes from Bahia; Being Extracts from Letters etc., During a Residence of Fifteem Years.* Liverpool: Webb and Hunt, 1860.

Wickham, Henry Alexander. *Rough Notes of a Journey Through the Wilderness From Trinidad to Pará, Brazil by Way of the Great Cataracts of the Orinoco, Atapabo and Rio Negro.* London: W. J. Carter, 1872.

4. RELATÓRIOS ANUAIS – SOCIEDADES RELIGIOSAS

a – *Sociedade Bíblica Americana*

Fourtieth Annual Report of the American Bible Society. New York: American Bible Society, 1857.

Forty-First Annual Report of the American Bible Society. New York: American Bible Society, 1858.

Forty-Second Annual Report of the American Bible Society. New York: American Bible Society, 1859.

Forty-Seventh Annual Report of the American Bible Society. New York: American Bible Society, 1864.

Fifty-Fourth Annual Report of the American Bible Society. New York: American Bible Society, 1871.

b – *Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos*

Fourth Annual Report of the American Seamen's Friend Society. Presented May 7, 1832. New York: George P. Scott & Co., 1832.

Eighth Annual Report of the American Seamen's Friend Society. Presented May 9, 1836. New York: George P. Scott & Co., 1836.

Tenth Annual Report of the American Seamen's Friend Society. Presented May 7, 1838. New York: George P. Scott & Co., 1838.

Twelfth Annual Report of the American Seamen's Friend Society. Presented May 11, 1840. New York: George P. Scott & Co., 1840.

Twenty-Second Annual Report of the American Seamen's Friend Society. Presented May 6, 1850. New York: Joseph H. Jennings, Printer, 1850.

Twenty-Third Annual Report of the American Seamen's Friend Society. Presented May 5, 1851. New York: Joseph H. Jennings, Printer, 1851.

Thirty-First Annual Report of the American Seamen's Friend Society. Presented May 9, 1859. New York: Joseph H. Printer and Translator, 1859.

c – *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira*

The Forty-First Report of the British and Foreign Bible Society. London: Richard Clay, 1845.

The Fifty-Second Report of the Bristish and Foreign Bible Society. London: F. W. Watkins, 1856.

The Fifty-Fifth Report of the Bristish and Foreign Bible Society. London: Spottiswoode & Co., 1859.

The Sixty-Second Report of the Bristish and Foreign Bible Society. London: Benjamin Pardon, 1866.

The Sixty-Third Report of the British and Foreign Bible Society. London: Benjamin Pardon, 1867.

d – *Sociedade Bíblica Nacional da Escócia*

Annual Report of the National Bible Society of Scotland for the Year 1871. Glasgow: W.G.Blackie & Co., 1872.

5. *RELATÓRIOS – GOVERNO*

Arari, Barão de. *Relatório do presidente do Pará apresentado à respectiva assembléia legislativa provincial pelo excelentíssimo senhor vice-presidente Barão de Arari em 1 de outubro de 1866.* Pará: Tip. do Jornal do Amazonas, 1866.

Arari, Visconde de. *Fala que o excelentíssimo senhor visconde de Arari, primeiro vice-presidente desta província dirigido à assembléia legislativa provincial no dia 15 de agosto de 1868, por ocasião da abertura da primeira sessão da 16ª legislatura da mesma assembléia.* Pará: Tip. do Diário do Grão-Pará, 1868.

Azevedo, Dom Manuel Antônio Duarte de. *Relatório apresentado à assembléia geral legislativa na quarta sessão da décima quinta legislatura pelo ministro e secretário de estado dos negócios da justiça ...* Rio: Tip. Americana, 1875.

Barroso, José Liberato. *Relatório apresentado à assembléia geral legislativa da terceira sessão da décima segunda legislatura pelo ministro e secretário de estado dos negócios do império ...* Rio: Tip. Nacional, 1865.

Barros, Sebastião do Rêgo. *Fala dirigida à assembléia legislativa provincial pelo exmo. sr. conselheiro... digníssimo presidente desta província, no dia 26 de outubro de 1855, por ocasião d'abertura da segunda sessão ordinária da mesma assembléia.* Belém: Tip. de Santos & Filhos, 1855.

———. *Exposição apresentada pelo Exmo. Sr. Dr. ... presidente da província do Grão-Pará, por ocasião de passar a administração da mesma província ao 1º vice-presidente o Exmo. Sr. Dr. Angelo Custódio Correia.* Pará: Tip. de Santos & Filhos, 1855.

Martins, Francisco Gonçalves. *Relatório apresentado à assembléia geral legislativa na primeira sessão da nona legislatura pelo ministro e secretário dos negócios do império.* Rio: Tip. Nacional, 1853.

Torres, José Joaquim Fernandes. *Relatório apresentado à assembléia geral na segunda sessão da décima legislatura pelo ministro e secretário de estado dos negócios do império José Joaquim Fernandes Torres.* Rio: Tip. Nacional, 1868.

Veloso, Dr. Pedro Leão. *Relatório com que o excelentíssimo senhor presidente da província Dr. Pedro Leão Veloso passou a administração da mesma ao excelentíssimo senhor 1º vice-presidente Barão de Arari no dia 9 de abril de 1867.* Pará: Tip. de Frederico Rhossard, 1867.

6. *PUBLICAÇÕES OFICIAIS*

Anais da Câmara do Império do Brasil (1826-1889).

Anais do Senado do Império do Brasil (1826-1889).

A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents, 1789-1897. 10 vols. Washington: U.S. Government Printing Office, 1897.

Coleção das Decisões do Governo do Império do Brasil (1822-1889).

Coleção das Leis do Império do Brasil (1822-1889).

Consultas do Conselho de Estado sobre negócios eclesiásticos, compilados por ordem de S. Ex. o Sr. ministro do Império. 4 vols. Rio: Tip. Nacional, 1870.

Relação dos cidadãos que tomaram parte no governo do Brasil no período de março de 1808 a 15 de novembro de 1889. Miguel A. Galvão (ed.) Rio: Imprensa Nacional, 1894.

Registro de Estrangeiros. Ministério da justiça e Negócios Interiores, Arquivo, Nacional. Rio: Imprensa Nacional, 1964.

7. *JORNAIS*

A Boa Nova, Belém, Pará.

A Esperança, Recife, Pernambuco.

A Estrêla do Norte, Belém, Pará.

A Imprensa Evangélica, Rio de Janeiro. R.J.

A Opinião, São Paulo, S.P.

A Reforma, Rio de Janeiro. R.J.

A República, Rio de Janeiro. R.J.

A União, Recife, Pernambuco.

A Verdade, Recife, Pernambuco.

Correio Mercantil, Rio de Janeiro. R.J.

Diário da Bahia, São Salvador, Bahia.

Diário de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

Diário Oficial do Império, Rio de Janeiro. R.J.

Gazeta de Campinas, Campinas, São Paulo.

Jornal do Amazonas, Belém, Pará.

Jornal do Recife, Recife, Pernambuco,

Journal of Commerce, New York, New York.

National Intelligencer, Washington, D.C.

New Orleans Times, New Orleans, Louisiana.

New York Daily Times, New York, New York.

New York Times, New York, New York.

New York Herald, New York, New York.

O Apóstolo, Rio de Janeiro. R.J.

O Cruzeiro do Brasil, Rio de Janeiro. R.J.

O Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro. R.J.

O Diário do Grão-Pará, Belém, Pará.

O Jornal da Bahia, São Salvador, Bahia.

O Liberal, Recife, Pernambuco.

O Novo Mundo, New York, New York.

O Pelicano, Belém, Pará.

O Pelicano, Rio de Janeiro. R.J.

O Riograndense, Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

O Seis de Março, Recife, Pernambuco.

O Tribuno, Recife, Pernambuco.

O Verdadeiro Católico, Recife, Pernambuco.

The American Mail, Rio de Janeiro. R.J.

The Anglo-Brazilian Times, Rio de Janeiro. R.J.

The Observer-Reporter, Washington, D.C.

The Weekly Richmond Enquirer, Richamond, Virginia.

8. *REVISTAS*

The Christian World, New York, New York.

The Foreign and American Christian Union, New York, New York.

The Foreign Missionary, New York, New York.

The Mission Field, London, England.

The Missionary, Columbia, South Carolina.

The Spirit of Missions, New York, New York.

Zion's Herald, Boston, Massachusetts.

B. Trabalhos Secundários

1. LIVROS E MONOGRAFIAS

Alberdi, Juan Bautista. *The Life and Industrial Labors of William Wheelwright in South America.* Boston: A. Willians & Co., 1877.

Albuquerque, Araci Tenório de. *A maçonaria e a inconfidência mineira.* Rio: Editora Espiritualista, 1958.

———. *A maçonaria e a independência do Brasil.* Rio: Editora Espiritualista, 1959.

Alcântara, Marco Aurélio de. *Aspectos da aculturação dos judeus no Recife.* Recife: Imprensa Oficial, 1954.

Accioly, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil.* São Paulo: Instituto Progresso Editorial, S. A., 1949.

Almeida, Cândido Antônio Mendes de. *O senador do império Cândido Mendes de Almeida* (1818-1881). Rio: C. Mendes Júnior, 1943.

Araújo, Vicente Ferrer de Barros Wanderley. *Seitas protestantes em Pernambuco. Subsídios históricos pelo Dr. ...* Recife: Tip. do "Jornal do Recife", 1906.

Averill, Lloyd James. *American Theology in the Liberal Tradition.* Philadelphia: Westminister Press, 1967.

Azevedo, Fernando de. *Brazilian Culture.* New York, The McMillan Company, 1950.

Baena, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das eras da província do Pará.* Pará: Tip. de Santos e Santos Menor, 1838.

Barreto, Jaime Eduardo Mena. *História do metodismo no Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Emp. Gráfica Moderna, 1963.

Barreto, Luís Pereira. *Teologismo e positivismo. Uma polêmica.* São Paulo: Livraria Popular Abílio Marques, 1880.

Barroso, Gustavo. *Segredos e revelações da história do Brasil.* Rio: Edições "O Cruzeiro", 1958.

Bear, James Edwin. *Mission to Brazil.* Nashville: Board of World Missions, Presbyterian Church, U. S., 1961.

Besouchet, Lidia, *José Maria Paranhos, Visconde de Rio Branco. Ensayo histórico-biográfico.* Luiz M. Baudizzone, trad. Buenos Aires: VIAU, 1944.

Bethell, Leslie. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade. Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869.* Cambridge: The University Press, 1970.

Blease, Walter Lyons. *A Short History of English Liberalism.* New York: Putnam Sons, 1913.

Boehrer, Goerge C. A. *Da monarquia à república. História do Partido republicano no Brasil (1870-1889).* Rio: Ministério da Educação, s. d.

Box, Pelham Horton. *The Origins of the Paraguayan War.* New York: Russel & Russel, 1967.

Boxer, C. R. *The Christian Century in Japan, 1549-1640.* Cambridge: Oxford University Press, 1951.

Brandão Júnior, Francisco Antônio. *A escravatura no Brasil e a agricultura e colonização do Maranhão.* Bruxelas: Tip. H. Ivan Buggenthoudt, 1865.

Braga, Erasmo and Grubb, Kenneth C. *The Republic of Brazil. A Survey of the Religious Situation.* London: World Dominion Press, 1932.

Braga, Erasmo. *Pan-americanismo: aspecto religioso.* New York: Sociedade de Preparo Missionário Funcionando nos Estados Unidos e Canadá, 1916.

Braga, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música sacra evangélica no Brasil. (Contribuição à sua história).* Rio: Livraria Kosmos Editora, 1961.

Bruneau, Thomas Charles. *Political Transformation of the Brazilian Catholic Church.* Cambridge: University Press, 1974.

Burton, C. R. *Holy Trinity Church, Recife, Pernambuco, Brazil. Being Some Notes on its History, Collated by the Reverend . . .* Recife: Imprensa Industrial, 1954.

Buyers, Paul Eugene. *História do metodismo no Brasil.* São Paulo Imprensa Metodista, 1945.

———. *Autobiografia.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1952.

Camargo, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. *História eclesiástica do Brasil.* Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1955.

Castro, Pedro Corrêa e. *O conselheiro João Alfredo. Sua vida e sua obra.* Rio: Empresa Gráfica "O Cruzeiro", S. A., 1943.

Campelo, Paulo Araújo Neto. *Barão de Lucena. Escorço biográfico.* 2ª ed. Recife: Imprensa Industrial, 1914.

Carmicelli, Américo. *La masonería en la independencia de América (1810-1830).* Bogotá: s. ed., 1970.

Carvalho, Alfredo de. *Anais da imprensa periódica pernambucana de 1821-1908.* Recife: Tip. do Jornal do Recife, 1908.

———. *Aventuras e aventureiros no Brasil.* Rio: Emp. Gráfica Editora, 1929.

Cockshut, A. O. J. *The Unbelievers, English Agnostic Thought, 1840-1890.* London: Collins, 1964.

Collins, Irene. *Liberalism in Ninetteenth-Century Europe.* London: Routledge and K. Paul, 1957.

Corrigan, Raymond, S. J. *The Church and the Ninettenth-Century.* Milwaukee: Bruce, 1938.

Coruja Filho, Dr. Sebastião Leão. *Datas Rio-Grandenses.* Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

Costa, Décio. *Colunas batistas no Brasil.* Rio: Casa Publicadora Batista, 1964.

Costa, João Craveiro. *O Visconde de Sinimbú; sua vida e sua atuação na política (1840-1889).* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

Costa, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil (O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional).* Rio: Livraria José Olympio Editora. 1956.

Costa, Sérgio Corrêa da. *As quatro coroas de D. Pedro I.* 3ª ed. Rio: Graf. Record Editora, 1968.

Crabtree, A. R. *História dos batistas do Brasil até o ano de 1906.* 2ª ed. Rio: Casa Publicadora Batista, 1962.

Crouther, M. A. *Church Embattled: Religious Controversy in Mid-Victorian England.* Hamden, Conn.: Archon Books, 1970.

Cruz, Ernesto. *Colonização do Pará.* Belém: Conselho Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1958.

Cunha, Euclides da. *Os Sertões. Campanha de Canudos.* 27ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

———. *À Margem da História.* 2ª ed. Porto Alegre: Livraria Chardron, 1903.

Dantas, Bacharel Francisco Clementino de Santiago. *Ligeira notícia sobre as operações contra os Muckers.* Rio: s. ed., 1877.

Della Cava, Ralph. *Milagre em Juazeiro.* Rio: Editora Paz e Terra, 1976.

Dornas Filho, João. *O padroado e a igreja brasileira.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

Dwight, Henry Otis. *The Centennial History of the American Bible Society.* New York: The McMillian Co., 1916.

Faÿ, Bernard. *La franc-maçonnérie et la révolution intellectuelle du XVIII siècle.* N. P.: L'Imprimérie Folloppe, 1961.

———. *On My Activities From September 1939 to 1944.* s. ed., 1945.

———. *Revolution and Freemasonry.* Boston: Litter, Brown and Co., 1935.

Ferreira, Batista. *Figuras do império e outros ensaios.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.

Ferreira, Júlio Andrade. *Ashbel Green Simonton. O missionário estadista.* São Paulo: O Puritano, 1952.

——— *Galeria evangélica. Biografias de pastores presbiterianos que trabalharam no Brasil.* São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952.

———. *História da igreja presbiteriana no Brasil.* 2 vols. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.

Ferreira, Manuel Rodrigues e Ferreira, Tito Lívio. *A maçonaria na independência brasileira.* 2 vols. São Paulo: Gráfica Biblos, 1962.

Fleiuss, Max. *História administrativa do Brasil.* 2ª ed. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1923.

Foulquier, P. Joseph H. *Jesuítas no Norte. Segunda entrada da companhia de Jesus, 1911-1940.* Bahia: Oficinas da Livraria "Duas Américas", 1940.

Freyre, Gilberto. *Ingleses no Brasil.* Rio: Livraria José Olympio Editora, 1948.

———. *Casa grande e senzala.* 12ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

———. *Ordem e Progresso.* 2 vols. Rio: Livraria José Olympio Editora, 1959.

Gammon, Samuel Rhea. *The Evangelical Invasion of Brazil; or A Half Century of Evangelical Missions in the Land of the Southern Cross by. . .* Richmond, Va.: Presbyterian Commission of Pub., 1910.

Garcez, Benedito Novaes. *O Mackenzie.* São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1970.

Gautrelet, Padre Francisco Xavier, S. J. *A franc maçonaria e a revolução pelo. . .* Francisco D'Azevedo Teixeira D'Aquilar, Conde de Samodães, trad. 3 vols. Porto: Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1874.

Gouveia, Maurílio de. *Marquês do Paraná. Um varão do império.* 2ª ed. Rio: s. ed., s. d.

Graham, Richard. *Britain & the Onset of Modernization in Brazil, 1850-1914.* Cambridge: University Press, 1968.

Griffith, Olive M. *Religion and Learning; a Study in English Presbyterian Thought From the Bartholomew Ejections (1662) to the Foundation of the Unitarian Movement, by.* Cambridge: The University Press, 1953.

Gueiros, Jerônimo. "Religiões acatólicas em Pernambuco", in *Projeções de minha vida. Letras, história e controvérsia, 1901-1951. (Coletânea de trabalhos do autor para comemoração do jubileu de seu ministério).* Recife: Of. Diário da Manhã, 1952.

Guerra, Flávio. *A questão religiosa do segundo império brasileiro.* Rio: Irmãos Pongetti Editores, 1952.

———. *Lucena, um estadista de Pernambuco.* Recife: Imprensa Oficial, 1958.

Hales, E. E. Y. *Pio Nono. A Study in European Politics and Religion in the Nineteenth Century.* New York: P. Y. Kennedy & Sons, 1954.

Halévy, Elis. *The Growth of Philosophical Radicalism.* Mary Morris, trad. London: Faber & Guyer Limited, 1952.

Hill, Lawrence F. *Diplomatic Relations Between the United States and Brazil.* Durham: Duke University Press, 1932.

Holleran, Mary P. *Church and State in Guatemala.* New York: Columbia University Press, 1949.

Huckelmann, Pe. Theodoro. *A renovação religiosa em Pernambuco no s. XIX. Dom Francisco Cardoso Aires.* Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

Huber, M. *The American Idea of Success.* New York: McGraw-Hill Book Co., 1971.

Hutchinson, William P. *The Transcendentalist Ministers; Church Reform in New England Renaissance.* New Haven: Yale University Press, 1959.

Jaime, Eduardo Mena Barreto. *História do metodismo no Rio Grande do Sul.* s. d. s. ed., 1963.

Johnson, T. C. *Life and Letters of Robert Louis Dabney.* Richmond: The Presbyterian Committee of Publication, 1903.

Jones, Chester Lloyd. *Guatemala Past and Present.* Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1940.

Jones, Judith McKnight. *Soldado Descança: uma epopéia Norte-Americana sob os céus do Brasil.* (S.P.: Liv. Martins, 1941).

Katz, Jacob. *Jews and Freemasonry in Europe, 1723-1939.* Leonard Oschry, trad. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Kennedy, James L. *Cinqüenta anos de metodismo no Brasil.* São Paulo: Imprensa Metodista 1928.

Kloppenburg, Dr. Boaventura, O. F. M. *A maçonaria no Brasil. Orientação para católicos.* 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1961.

Krischke, Egmont M. *et al. História da igreja episcopal no país do futuro.* Porto Alegre: Publicadora Ecclésia, 1960.

Krischke, George Upton. *História da igreja episcopal brasileira.* Rio: Gráfica Tupy, Ltda., s. d.

Lacerda, Stella. *Traços da vida do monsenhor Júlio Maria do Rêgo Barros.* s. 1. s. ed., 1956.

Lagaride, Fernando Pinto. *La masonería, su influencia en Chile, ensayo histórico político y social.* Santiago: Editorial Orbe, 1966.

Landes, Philip S. *Ashbel Green Simonton. Model Pioneer Missionary of the presbyterian Church of Brazil.* Fort Worth: Dom Cowan Company, 1956.

Langley, H. D. *Social Reforms in the United States Navy, 1793-1863.* Urbana: University of Illinois Press, 1967.

Lappas, Alcebiades. *La masonería argentina a través de sus hombres.* 2ª ed. Buenos Aires: Belgravo, 1966.

Latourette, Kenneth Scott. *Christianity in a Revolutionary Age.* 7 vols. New York: Harper and Row, 1958.

Lavaleye, Emílio de. *Do futuro dos povos católicos. Estudo de economia social.* Dr. Miguel Vieira Ferreira, trad. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

Leite, Aureliano. *A história de São Paulo em breve resumo cronológico desde MD a MCMXXX.* São Paulo: Livraria Martins, 1930.

Leite Filho, Solidônio. *Os judeus no Brasil.* Rio: Editora J. Leite & Cia., 1923.

Léonard, Émile-G. *O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social.* São Paulo: ARTE, 1963.

———. *L'illuminisme dans un protestantisme de Constituition rècent (Brésil).* Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

Lessa, Vicente Themudo. *Anais da 1ª igreja presbiteriana de São Paulo, 1863-1903. Subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro.* São Paulo: Edição da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 1938.

———. *Biografia do ex-padre José Manuel da Conceição.* São Paulo: Est. Graf. "Cruzeiro do Sul", 1955.

———. *Rev. Modesto Cavalhosa.* Rio: Rip. do "O Estandarte", 1917.

———. *Episódios e perfis.* Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, 1937.

Leti, Giuseppe. *Carboneria e massoaneira nel risorgimento italiano: saggio di critica storica.* Bologna: Forni, 1966.

Lima, Adelino de Figueiredo. *Nos bastidores do mistério.* 3ª ed. Rio: Spiker, 1958.

Lima Júnior, Augusto de. *Fundador do Caraça.* Rio: Jornal do Comércio – Rodrigues e Cia., 1948.

Lima, Manuel de Oliveira. *Dom João VI no Brasil, 1808-1821.* 3 vols. Rio: Livraria José Olympio Editora, 1945.

Lins, Ivan Monteiro de Barros. *História do positivismo no Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

Lobo, Hélio. *Cousas diplomáticas.* Rio: Livraria Editora Leite Ribeiro & Maurillo, 1918.

Long, Eula K. *O arauto de Deus, a vida de J. L. Kennedy.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1960.

———. *Do meu velho baú metodista.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1968.

Lucius (pseud.). *Oxalá.* Rio: Editora Eco, 1967.

Lustosa, Dom Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará).* Rio: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

Luz, Fortunato *et al. Esboço histórico da escola dominical da igreja evangélica fluminense, 1855-1932.* Rio: s. ed., 1932.

Luz, Nicia Vilela. *A amazônica para os negros americanos.* Rio: Editora Saga, 1968.

Lyra, Jorge Buarque. *A maçonaria e o cristianismo.* 3ª ed. Rio: Graf. Tupy Ltda. – Editora, 1953.

Magalhães Junior, R. *Três panfletários do segundo reinado.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

Manchester, Alan K. *British Preeminence in Brasil Its Rise and Decline.* 2nd reprinting. New York: Octagon Books, 1972.

Marchant, Nyda. *Viscount Mauá and the Empire of Brazil.* Berkeley: University of California Press, 1965.

Maria, Pe. Júlio. *O Catolicismo no Brasil. Memória histórica.* Rio: Livraria AGIR Editora, 1950.

Martin, Gaston. *La franc-maçonnerie et la préparation de la révolution, préface de M. Philippe Sagnac.* 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1926.

McAllister, Robert. *Mãe de Santo. Dna. Georgina Aragão dos Santos.* Rio: Emprendimentos Evangélicos, 1968.

McLeish, John Lewin. *Mexican Masonry the Men Who Made It.* s. l., s. ed., 1916.

McIntire, Robert Leonard. *Portrait of Half a Century. Fitty Years of Presbyterianism in Brazil, 1859-1910.* Cuernavaca: CIDOC, 1959.

Medeiros, Fernando Saboia de. *A liberdade de navegação do Amazonas (Relação entre o império e os Estados Unidos da América).* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

Medina, Hilário *et al. El liberalismo y la reforma en Mexico por* ... Mexico, D.F.; Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1957.

Meecham, J. Lloyd. *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations. Revised Edition (by)* ... Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966.

Mein, John. *A causa batista em Alagoas, 1885-1926.* Recife: s. ed., 1929.

———. *História dos batistas algoanos.* Rio: Casa Publicadora Batista, 1937.

Mellid, Atilio Gascia Y. *Processo al liberalismo argentino.* Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1957.

Melo, Mário. *Frei Caneca.* Recife: s. ed., 1933.

———. *A maçonaria e a revolução republicana de 1817.* Recife: s. ed., 1912.

———. *A maçonaria no Brasil. Prioridade de Pernambuco.* Recife: s. ed., 1909.

Mendes, R. Teixeira. *Benjamin Constant. Esboço de uma apreciação sintética de vida e da obra do fundador da República Brasileira por* ... 2ª ed. Rio: Tip. Leuzinger, 1913.

Mendonça, Carlos Sussekind de. *O catolicismo. Partido político estrangeiro. Com uma carta do padre Mota Lima.* 2ª ed. Rio: Tip. Batista de Sousa, 1934.

Mendonça, Renato. *Um diplomata na corte da Inglaterra. O Barão de Penedo e sua época.* São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1942.

Mesquita, Antônio N. de. *História dos batistas do Brasil de 1907 até 1935.* Rio: Casa Publicadora Batista, 1962.

Mont'Alegre, Omer. *Tobias Barreto.* Rio: Casa Editora Vecchi Ltda., 1939.

Montenegro, João Alfredo de Souza. *Evolução do catolicismo no Brasil.* Petropólis: Editora Vozes Ltda., 1972.

Monti, Daniel P. *Presencia del Protestantismo en el rio de La Plata durante el siglo XIX.* Buenos Aires: Editorial Aurora, 1969.

Moog, Viana. *Bandeirantes e pioneiros. Paralelo entre duas culturas.* Rio: Editora Globo, 1959.

Moraes, Benjamin. *Subsídios para a história da igreja presbiteriana do Rio de Janeiro. Preparado para a*

comemoração do 71º aniversário da organização da igreja pelo Rev. ... Rio: Tip. e Papelaria Coelho, 1934.

Morais Filho, Mello. *Artistas do meu tempo – seguidos de um estudo sobre Laurindo Rabelo.* Rio: H. Gaspier, Livreiro Editor, 1905.

Moreira, Eduardo. *Vidas convergentes.* Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.

Muirhead, H. H. *In the Land of the Southern Cross.* Richmond, Va.: Baptist Foreign Mission Board, 1929.

Nascimento, Luiz do. *História da imprensa de Pernambuco 1821-1954.* 5 vols. Recife: Univ. Federal de Pernambuco, 1965-1970.

Neves, Mário. *Meio século (Poliantéia do cinqüentenário do presbiterianismo no estado do Espírito Santo).* São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1955.

Oberacker Jr., Carlos M. *Carlos von Koseritz.* São Paulo: ANHEMBI, 1961.

Oliveira, Pe. Miguel de. *História eclesiástica de Portugal.* 3ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1958.

Oliveira, Ramos de. *O conflito maçônico-religioso de 1872.* Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1952.

Oliveira, Waldir Freitas. *Antônio de Lacerda.* Bahia: Departamento de Cultura, Secretaria de Educação e Cultura, Prefeitura Municipal da Cidade de Salvador, 1974.

Olívola, O. F. M. Frei Felix de. *Um grande brasileiro, o servo de Deus D. Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira bispo de Olinda, 4ª edição apresentada por Dr. Nilo Pereira e atualizada por Frei Venâncio Willeke, O. F. M.* Recife: Imprensa Universitária, 1967.

Orico, Osvaldo. *Feijó o demônio da regência.* 2ª ed. Rio: Civilização Brasileira Editora, 1932.

Otávio Filho, Rodrigo. *Figuras do império e da república.* Rio: Zélio Valverde, 1944.

Padovani, Fúlvio. *Tradição garibaldina.* Rio: Tip. Magistral, Ltda., 1951.

Paim, Antônio. *A filosofia da escola do Recife.* Rio: Editora Saga, 1966.

Palazzolo, P. Fr. Jacinto de, O. F. M. Cap. *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro.* Rio: Editora Vozes Ltda., 1966.

Pereira, Batista. *Figuras do império e outros ensaios.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.

Pereira, Eduardo Carlos. *A maçonaria e a igreja cristã.* São Paulo: Livraria Independente Editora, 1945.

Pereira, Nilo. *Conflitos entre a igreja e o estado no Brasil.* Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

. *Dom Vital e a questão religiosa no Brasil.* Recife: Imprensa Universitária, 1966.

Pessoa, José Álvaro. *O Cardeal dèclarou guerra a Yemanjá, protesto de umbanda contra as palavras de Dom Jaime no programa "A Voz do Pastor", carta aberta ao Cardeal Jaime por* ... Rio: s. ed., 1957.

Pierantoni, Augusto (ed). *I Carbonari dello Stato pontificio ricercati dalle inquisizione austriache nel regno Lombardo-Veneto, 1817-1825. Documenti Inediti.* 2 vols. Roma: Soc. Editrice Dante Alighieri, 1910.

Pinto, Estevão. *O General Abreu e Lima.* Recife: s. ed., 1949.

Pinto, Luiz. *Tavares Bastos: idéias e diretrizes.* Maceió: Departamento Estadual de Cultura, 1967.

Pontes, Carlos. *Tavares Bastos (Aureliano Cândido) 1839-1875.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

Primério, P. Fr. Fidelis M. de. *Capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVIII e XIX. Prefaciado pelo Exmo. Dr. Vicente Rao. Apontamentos históricos.* São Paulo: s. ed., 1940.

Rebagliati, Raúl Ferrero. *El liberalismo peruano: contribución de una historia de las ideas, ensayo texto y notas.* Lima: Biblioteca de escritores peruanos, 1958.

Reed, William R. *New Patterns of Church Growth in Brazil.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eardman's Publishing Co., 1968.

Reed, William R. *et al. O crescimento da Igreja na América Latina.* João Marques Bentes, trad. S.P.: Editora Mundo Cristão S/C, s.d.

Reis, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia e a cobiça internacional.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

Ribeiro, Boanerges. *O padre protestante.* São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

Ribeiro, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro. (Escorco histórico).* Rio: Estabelecimento Gráfico "Apolo", 1937.

———. *História da igreja cristã presbiteriana do Brasil. Introdução.* Rio: "O Puritano", 1940.

Rizzini, Carlos. *Hipólito da Costa e o Correio Braziliense.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

Rodrigues, José Carlos. *Religiões acatólicas. Separata do livro do centenário de 1900.* Rio: Jornal do Comércio, 1904.

Rodrigues, José Honório. *Notícia de vária história.* Rio: Livraria São José, 1951.

Rodrigues, Raimundo Nina. *O animismo fetchista dos negros bahianos; prefácio e notas de Artur Ramos.* Rio: Civilização Brasileira S.A., 1935.

Rossi, Pe. Agnelo. *Diretório protestante no Brasil.* Campinas: Tip. Paulista, 1938.

Rocha, João Gomes da. *Lembranças do Passado.* 4 vols. Rio: Centro Brasileiro de Publicidade, vol. I, 1941; vol. II, 1944; vol. III, 1946; vol. IV foi publicado em 1957 pelo "O Cristão".

———. *Louvores por Robert Reid Kalley e Sarah Kalley, compilados pelo... etc....* Rio: J. L. F. Braga, 1939.

Rocha, Isnard. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1967.

———. *Histórias da história do metodismo no Brasil.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1967.

Saldanha, Nelson Nogueira. *História das idéias políticas no Brasil.* Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968.

Samartin, Olyntho. *"O Capitão Dantas e o episódio dos Muckers", Anais do I Congresso de História e Geografia de São Leopoldo.* Porto Alegre: s. ed., 1947.

Schupp, Pe. Ambrósio, S. J. *Os muckers.* 3ª ed.Porto Alegre: Livraria Selbach, s. d.

Sérgio, Lissa. *I Am My Beloved; the Life of Anita Garibaldi.* New York: Weybrigth and Talley, 1969.

Serpa, Phocion. *Francisco Otaviano. Ensaio biográfico.* Rio: Publicações da Academia Brasileira, 1952.

Silva, Alberto. *Discurso da posse do acadêmico Alberto Silva.* Bahia: Imp. Official, 1952.

Silva, Eduardo Mendonza. *História de la masoneria en el Peru.* Lima: s. ed., 1966.

Silveira, Paulo Florêncio da. *História eclesiástica do Brasil.* Rio: Editora Vozes Limitada, 1955.

Simonton, William. *Family History Genealogical Historical and Biographical of the Simonton and Related Families.* St. Paul: Webb Publishing Company, 1900.

Solari, Juan Antonio. *Generaciones laicas argentinas: hombres de la Ley 1420 y del liberalismo.* Buenos Aires: Bases Editorial, 1964.

Sombart, Werner. *The Quintessence of Capitalism.* M. Epstein, trad. New York: E. P. Dutton & Co., 1915.

Sousa, Irenêo Evangelista de. *Visconde de Mauá, autobiografia.* Claúdio Ganns (ed.). 2ª ed. Rio: Zélio Valverde, 1942.

Souto Maior, Armando. *"Quebra-quilos", lutas sociais no outono do império.* Vol. 366, Coleção Brasiliana. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978.

Spalding, Walter. *A revolução farroupilha. (História popular do grande decênio seguido das "Efemérides" principais.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

. *Farrapos! História em contos da revolução farroupilha.* Porto Alegre: Edições Sulinas, s. d.

Stein, Stanley J. *Brazilian Cotton Manufacture. Textile Enterprise in an Underdevoloped Area, 1850-1950.* Cambridge: Harvard University Press, 1957.

. *Vassouras, a Brazilian Coffee County, 1850-1900.* Cambridge: Harvard University Press, 1951.

Sydenstricker, *Carlota Kemper.* Jorge Goulart, trad. São Paulo: S. P. Editora Ltda., 1941.

Tarsier, Pedro. *História das perseguições religiosas no Brasil.* 2 vols. São Paulo: Cultura Moderna, 1936.

Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism.* New York: Harcourt, Brace and Company, Inc., 1926.

Testa, Michael P. *O apóstolo da Madeira (Dr. Robert Reid Kalley).* Lisboa: Igreja Presbiteriana de Portugal, 1963.

Thornton, Sister Mary Crescentia. *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875. A Study in Regalism.* Washington, D. C.: The Catholic University of American Press, 1948.

Torres, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil.* São Paulo: Grijalbo, 1968.

. *O Conselho de Estado.* Rio: Edições GRD, 1965.

Tourn, N. *I Valdesi in America.* Torino: Unione Tipográfico Editrice, 1906.

Tourinho, Eugênio. *Breves apontamentos genealógicos da família Ferreira Tourinho por E. T.* Bahia: Litotipografia de V. J. Gonçalves Tourinho, 1884.

Trevelyan, George Macaulay. *Garibaldi an the Making of Italy.* London: Longmans, Green and Co., 1911.

. *Garibaldi and the Thousand.* London: Nelson, 1920.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches.* Olive Wyon, trad. 2 vols. New York: The Macmillan Co., 1950.

Vacaria, Pe. Frei Artur de. *Dom Vital. Um grande paladino das liberdades da igreja no Brasil. Sua vida e suas idéias mestras.* Caxias do Sul: Editora São Miguel, 1957.

Valente, Waldemar. *O Padre Carapuceiro, crítica de costumes na primeira metade do século XIX.* Recife: Departamento de cultura de SEEC, 1969.

Vilaça, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil.* Rio: Zahar Editores, 1975.

Villalpando, Waldo Luís *et al. Las Iglesias del Transplante. Protestantismo de imigración en la Argentina por ...* Buenos Aires: Centro de Estudos Cristianos, 1970.

Verela, Alfredo. *História da grande revolução: o ciclo farroupilha no Brasil.* Porto Alegre: Of. Gráfica da Livraria do Globo, 1933.

Vasconcelos, Vasco Smith de. *História da província eclesiástica de São Paulo.* São Paulo: Of. Gráfica de Saraiva S.A., 1957.

Warren, Max. "The Church Militant Abroad: Victorian Missionaries", in *The Victorian Crisis of Faith.* Anthony Symondson (ed.). London: S. P. C. K., 1970.

Willems, Emílio. *A aculturação dos alemães no Brasil. Estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

. *Cunha, tradição e transição de uma cultura rural no Brasil.* São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947.

. *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile.* Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

Wiznitzer, Arnold. *Jews in Colonial Brazil.* New York: Columbia University Press, 1960.

Wright, Antônia Fernanda Pacca de Almeida. *Desafio americano à preponderância britânica no Brasil – 1808-1850.* Rio: Departamento de Imprensa Nacional, 1972.

Zuñiga, Raúl Mejia. *El liberalismo mexicano en el siglo XIX.* Mexico: Secretaria de Educación Pública, 1963.

2. *ENCICLOPÉDIAS, CATÁLOGOS, DICIONÁRIOS E OUTRAS OBRAS DE REFERÊNCIA*

A Bíblia Sagrada traduzida em português segundo a vulgata latina... por Antônio Pereira de Figueiredo ... seguida de notas pelo Rev. Cônego Delunay ... e aprovada por mandamento de Sa. Exa.ma. Rev.ma. o Arcebispo da Bahia. 2ª ed. Rio: B. J. Garnier, 1881.

A Catalogue of Files and Microfilms of the German Foreign Ministry, 1867-1920. Published by the American Historical Association Committee for the Study of War Documents, 1959.

A Critical Dictionary of English Literature and British and American Authors Living and Deceased Fron the Earliest Accounts to the Latter Half of the Nineteenth Century. Allibone, Austin (ed.). 3 vols. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1870.

Alumni Catalogue – Union Theological Seminary in New York City, 1836-1926. Gillette, Reverend Charles R. (ed.). New York: s. ed., 1926.

Appleton's Cyclopaedia of American Biography. Wilson, James Grant & Fiske, John (eds.). 6 vols. New York: D. Appleton and Company, 1888.

Bellido, Remijio de. *Catálogo de Jornais Paraenses: 1822-1908.* Pará: Imprensa Oficial, 1908.

Biographical Directory of the American Congress, 1774-1961, House Document N.º 442. Washington: United State Government Printing Office, 1961.

Biographical Record of the Officers and Graduates of the Rensselaer Polytechnic, Institute 1824-1886. Henry B. Nason (ed.). Troy: William H. Young, 1887.

Blake, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro pelo Doutor...* 7 vols. Rio: Tip. Nacional, 1883.

Clavel, F. T. B. *Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secretes anciennes et modernes (par) ...* 3ª edition. Paris: Pagnene, Editeur, 1844.

Coil, Henry Wilson. *Coil's Masonic Encyclopedia.* New York: Macoy Publishing & Masonic Supply Co., 1961.

Dictionary of American Biography. Johnson, Allen & Malone, Dumas (eds). 21 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1937.

Dictionary of National Biography. Stepen, Sir Leslie and Lee, Sir Sidney (eds.). 21 vols. London: Smith, Elder & Co., 1887.

Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-Americana. 69 vols. Barcelona: Hijos de J. Espasa Editores, 1924.

Encyclopaedia of Religion and Ethics. Hasting, James (ed.). 13 vols. New York: Scribner, 1928.

Galvão, Miguel A. *Relação dos cidadãos que tomaram parte do governo do Brasil no período de março de 1808 a 15 de novembro de 1889.* Rio: Imprensa Nacional, 1894.

Gould, Robert Freke, *et al. A Library of Freemasonry Comprising Its History, Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, etc. And Concordant Orders of Royal Arch, Knights Templar, A. A. S. Rite, Mystic Shrine With Other Important Masonic Information of Value to the Fraternity Derived fron Official and Standard Sources Throughout the World From the Earliest Period to the Present Times.* 5 vol. London: John C. Yorston Publishing Co., 1906.

Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1942.

Higgins, Ed. and Mesquita, Paulo de. *Almanaque Evangélico Brasileiro.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1922.

La Grande Encyclopedie. Inventaire Raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts. 31 vols. Paris: H. Lamirault et Cie., Editeurs, s. d.

Leal, Antônio Henriques. *Panteon Maranhense: Ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos, pelo ...* 4 vols. Lisboa: Imprensa Nacional, 1873-75.

Macedo, Joaquim Manuel de. *Ano Biográfico Brasileiro.* 3 vols. Rio: Tip. e Litografia do Imperial Instituto Artístico, 1876.

McKenzie. São Paulo: s. ed., 1954.

Salmos e Hinos. Novas edições com 608 hinos. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1949.

New Catholic Encyclopedia. 15 vols. New York: McGraw-Hill Book Co., 1967.

The Baptist Encyclopaedia. A Dictionary of the Doctrines, Ordinances, Usages, Confessions of Faith, Sufferings, Labors and Successes, and of the General History of the Baptists Denomination in All Lands. Cathcart, William (ed.). 2 vols. Philadelphia: Louis H. Everts, 1881.

The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Jackson, Samuel Macauley (ed.). 13 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1959.

The National Cyclopaedia of American Biography. 53 vols. New York: James T. White & Co., 1898.

Witherspoon Jr., Rev. E. D. *Ministerial Directory of the Presbyterian Church, U. S. 1861-1967 Supplementing Ministerial Directory of 1941, Supplementing Ministerial Directory of 1951.* Doraville, Ga.: Foote & Davies, 1967.

3. *ARTIGOS EM REVISTAS E JORNAIS*

"Autobiografia do conselheiro Tito Franco de Almeida", Lyra, Augusto Tavares (ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* 1942.

"A Vida e atividades dos israelitas no Brasil", *O Jornal.* Rio, 1 de agosto de 1928.

Azevedo, Fernando. "Educação de educadores". *Anhembi.* Setembro de 1953.

Araújo, João Hermes Pereira de "A Ordem de Malta e o Brasil imperial". *Anuário do Museu Imperial.* XVIII, 1957.

Bastos, Cassiano Tavares. "Brasil - Estados Unidos". *Mensário do Jornal do Comércio.* Rio: Tip. do Jornal do Comércio, outubro, 1938.

Beal, Tarcício. "As raízes do regalismo brasileiro". *Revista de História,* n.º 108. São Paulo, outubro – dezembro, 1976.

Beirne, Charles, S.J. "Latin American Bishops of the First Vatican Council, 1869-1870". *The Americas,* janeiro, 1969.

Brannon, Peter A. "Southern Emigration to Brazil, Embodying the Diary of Jennie R. Keyes, Montgomery, Alabama, *"The Alabama Historical Quarterly."* Summer Issue, 1930.

Castro, Augusto Olympio Viveiro de. "Questão religiosa". *Contribuições para a biografia de D. Pedro II. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* Tomo Especial, Parte I. 2 vols. Imprensa Nacional, 1925.

. "Viagens imperiais". *Contribuições para a biografia de D. Pedro II. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* Tomo Especial, Parte I. 2 vols. Rio: Imprensa Nacional, 1925.

Correa, Dr. João Costa. "Histórico do metodismo no Rio Grande do Sul", *Testemunho,* 1950.

Costa, J.A. Ferreira da. "Napoleão I no Brasil. Tentativa de evasão do prisioneiro de Santa Helena concertado entre os emigrantes franceses nos Estados Unidos e os agentes da revolução pernambucana de 1817". *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco.* Vol. X, n.º 27, 1803.

"Diário do Imperador Dom Pedro II". *Anuário do Museu Imperial de Petrópolis.* XVII, 1956.

Kohnova, Marie J. "The Moravians and Their Missionaries. A Problem in Americanization" *The Mississippi Valley Historical Review.* XIX, dezembro de 1932.

Fullerton, Kemper. "Calvinism and Capitalism", *The Harvard Theological Review,* XXI, July, 1928.

Graham, Richard. "Os fundamentos da ruptura de relações diplomáticas entre o Brasil e a Grã-Betanha em 1863. 'A Questão Christie' ". *Revista de História.* São Paulo, janeiro-março; abril-junho, 1962.

Gueiros Vieira, David. "Some Protestant Missionary Letters Relating to the Religius Question in Brasil: **1872-1875." The Americas, XXIV, abril, 1968.**

Hill, Lawrence F. "The Confederate Exodus to Latin America". *The Southern Historical Quarterly,* XXXIV, October, 1935; janeiro e abril, 1968.

Hundson, Winthrop S. "Puritanism and the Spirit of Capitalism". *Church History,* XVIII, março, 1949.

"Imigração Norte-Americana para o Brasil". *Revista de Imigração e Colonização.* Ano IV – n.º 2, junho de 1943.

James, David. "O imperador do Brasil e os seus amigos da Nova-Inglaterra". *Anuário do Museu Imperial,* XIII, 1952.

Léonard, Émile-G. "L'Eglise Presbiterienne du Brésil et ses expériences ecclesiastique". *Études Evangeliques,* IX, n.º 1, 1949.

Magalhães, Basílio de. "D. Pedro II a Igreja. Observações preliminares". *Revista do Instituto Histórico e Gográfico Brasileiro,* Tomo 98, vol. 152, 1925.

Manross, William Wilson. "A Great Evangelical. Allonzo Potter, the Third Bishop of Pennsylvania". *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church,* IX, junho, 1940.

Maul, Carlos. "Nascimento, desenvolvimento e grandeza de Petrópolis". *Anuário do Museu Imperial,* VIII, 1947.

Medeiros, Coriolano. "Os Quebra-quilos". *Revista do Instituto Histórico da Paraíba,* 1913.

"Os Bispos de Anemúria e Crisópolis". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* Tomo 62, Vol. 90, 1916.

Overy, David H. "When the Wicked Beareth Rule: A Southern Critique of Industrial America". *Journal of Presbyterian History,* Summer, 1970.

Price, John W. "Histórico do metodismo". *Testemunho,* 1906.

"Relação dos baronatos". *Anuário do Museu Imperial,* V, 1945.

Richard, Fernando. "Solidão: último hóspede de Caraça". *O Cruzeiro.* Rio, 15 dezembro, 1971.

Rossi, Pe. Agnelo. "A maçonaria e o cisma do presbiterianismo no Brasil". *Revista Eclesiástica Brasileira.* VIII, Março, 1948.

Santos, Francisco Marques dos. "A duas visitas do Príncipe Alfredo, Duque de Edimburgo, ao Rio de Janeiro". *Anuário do Museu Imperial.* XVIII, 1957.

Sée, Henri. "Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du Capitalisme moderne?" *Revue Historique.* Vol. 155, Maio-Junho, 1927.

Sodré, Alcindo. "Um médico da monarquia". *Anuário do Museu Imperial.* VI, 1945.

. "Ação política do conselheiro Jobim". *Anuário do Museu Imperial.* XIV, 1953.

Souto Maior, Armando. "O quebra-quilos e a economia nordestina". *Clio – Revista do Curso de Mestrado em História.* Universidade Federal de Pernambuco, n.º 1, 1977.

Stein, Stanley J. "The Historiography of Brazil, 1808-1889". *Hispanic-American Historical Review.* XL. Maio, 1960.

Warren, Donald, Jr. "Spiritism in Brazil". *Journal of Inter-American Studies,* julho, 1968.

Weaver, Blanche Henry Clark. "Confederate Immigrants and Evangelical Churces in Brazil". *The Journal of Southern History,* novembro, 1952.

4. *TESES E MONOGRAFIAS INÉDITAS*

Andress, Paul. *An Educational Approach to the Work of the Protestant Church in Latin America.* Tese de doutoramento, inédita. Columbia University, New York, 1951.

Baer, James Edwin. "A Sketch of the Work of the Presbyterian Church in the United States in North Brazil, 1873-1950". Manuscrito datilografado. Union Theological Seminary Library, Richmond, Virginia.

. "The Mission Work of the Presbyterian Church in the United States in Southern Brazil, 1869-1958". Manuscrito datilografado. Union Theological Seminary Library. Richmond, Virginia.

Bell, Lester C. *Factors Influencing Doctrinal Development Among the Brazilian Baptists.* Tese de doutoramento, inédita. Southestern Baptist Theological Seminary, 1956.

Bishop, Julius Ivyloy. *A curriculum of Missionary Education Through the Royal Ambassador Organization.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Seminary, 1955.

Brown, Charles Malvern. *A History of the Presbyterian Church U.S.A. in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Ohio State University, 1947.

Bruneau, Thomas Charles. *Conflicts and Change in the Brazilian Catholic Church.* Tese de doutoramento, University of California, Berkeley, 1970.

Campagno, Dorothy. "Distribution in Latin America, 1861-1900". *American Bible Society, History Essay n.º 15, Part IV, 1841-1869.* Manuscrito mimeografado. American Bible Society Library, New York, New York.

Coleman, William Jackson. *First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and Its Influence in Spanish America: A Study in Papal Policy, 1830-1840.* Tese de doutoramento, inédita. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1950.

Curry, Donald Edward. *Lusíada: An Anthropological Study of the Growth of Protestantism in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Columbia University, New York, 1968.

Dauphinee, Fr. Bede A. *Church and Parliament in Brazil During the First Empire, 1823-1831.* Tese de doutoramento, inédita. Georgetown University, Washington, D.C., 1965.

Della Cava, Ralph. *Miracle at Joaseiro: A Political Economic History of a Popular Religious Movement in Brazil, 1889-1934.* Tese de doutoramento. Columbia University, New York, 1968.

Dubose, Francis. *A History of Southern Baptist Missions in Latin America.* Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Theological Seminary, 1961.

Endruveit, Wilson Harle. *Pentencostalism in Brazil. A Historical and Theological Study of Its Characteristics.* Tese de doutoramento, inédita. Northwestern University, Evanston, I11, 1975.

Frase, Ronald Clenn. *A Sociological Analysis of the Development of Brazilian Protestantism: A Study in Social Change.* Tese de doutoramento, inédita. Princeton Theological Seminary, Princeton, N. J. 1975.

Galvão, Eneas Eduardo. *The Religion of an Amazon community: a Study in Culture Change.* Tese de doutoramento, inédita. Columbia University, New York, 1952.

Graham, Ann Elizabeth. *The Contribution of Ashbel Green Simonton to Mission Work in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Biblical Seminary, New York, 1952.

Hawkins, Dorine Cobb. *The Development and Influence of the Woman's Missionary Training School's in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Seminary, 1957.

Hayes, Arnold Edmund. *Religion in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. The Southern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, N. C., 1941.

Hites, Lair Thomas. *An Investigation of Southern Baptist Mission Work in Rio de Janeiro, Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. University of Chicago, Chicago I11., 1929.

Kaschel, Werner. *Baptist Ministry and Underdevelopment in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Theological Seminary, 1971.

Key, Jerry S. *The Rise and Development of Baptist Theological Education in Brazil, 1881-1963: A Historical and Interpretative Survey.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Seminary, 1965.

La Fäy, Emmanuel Michael, O Carm. *The Diplomatic Career of General James Watson Webb. United States Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary to Brazil, 1861-1869.* Tese de mestrado, inédita. St. Bonaventure University, 1966.

Melvin, Jr., Harold Wesley. *Religion in Brazil: A Sociological Approach to Religion and Its Integrative Function in Rural Urban Migrant Adjustment.* Tese de doutoramento, inédita. Boston University School of Theology, Boston Mass., 1970.

Mein, David. *The Contributions of the Baptists to the Life of Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Theological Seminary, 1945.

Minnich, Reynolds. *A Sociological Study of the Menonite Communities of Pará, Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. University of Florida, Gainsville, 1969.

O'Neil, Sister Mary Ancilla. *Tristão de Athayde and the Catholic Movement in Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Catholic University of America, Washington, D.C., 1939.

Oliveira, Zaqueu Moreira de. *The Persucution of Brazilian Baptists and Its Influence in Their Development.* Tese de doutoramento, inédita. Southwestern Baptist Seminary, 1971.

Pierson, Paul E. *The Younger Church in search of Maturity, the History of the Presbyterian Church in Brazil fron 1910 to 1959.* Tese de doutoramento, Princeton Theological Seminary, 1971.

Sisk, Lorie Campbel. *The History of Agnes Erskine College in Brazil, 1904-1970.* Tese de doutoramento, inédita. Peabody Teachers College, Nashvile, Tenn., 1974.

Stover, Sherrod Sylvester. *Beginning and Progress of the Religious Educational Agencies of the Southern Baptist Convention of Minas Gerais, Brazil.* Tese de doutoramento, inédita. Southern Baptist Seminary, 1959.

Todaro, Margaret P. *Pastors, Prophets and Politicians: A Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945.* Tese de doutoramento, inédita. Columbia University, New York, 1971.

West, Joseph Robert. *The Foreigner in Brazilian Technology, 1808-1900.* Tese de mestrado, inédita. Universidade de Chicago, 1949.

mento de Geografia e História dirigiu, o Professor Gueiros é atualmente Diretor Adjunto do Museu Emílio Goeldi, do Pará, instituição do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Ao incluir o seu livro na coleção *Temas Brasileiros,* a Editora Universidade de Brasília não só presta homenagem à qualidade intelectual de seu trabalho, como sobretudo tem a certeza de estar prestando um serviço à cultura histórica brasileira, em que análises e pesquisas desse tipo tornam-se cada vez mais necessárias, para o exato conhecimento e a melhor compreensão da realidade em nosso país, permanente preocupação da UnB.

Dotado de acurado espírito crítico, rigor metodológico e reconhecida cultura, o Professor David Gueiros Vieira é bem um exemplo da nova geração de pesquisadores que vem renovando, com devotamento, os estudos e as pequisas históricas em nosso país.